

Terry

Eagleton

Ideología

Una introducción

Paidós *Surcos* 9

Terry Eagleton

Ideología

Una introducción



Título original: *Ideology. An introduction*
Publicado en inglés por Verso, Londres y Nueva York

Traducción de Jorge Vigil Rubio

Cubierta de Mario Eskenazi

cultura Libre

1ª edición, 1997

ISBN: 84-493-0444-X
Depósito legal: B-25.658/1997

Impreso en A M Gràfic S.L., Ctra N-152, Km 14,9
Pol. Ind. La Florida, Recinto Arpesa nave 28
08130 Sta. Perpètua de Mogoda (Barcelona)

Impreso en España - Printed in Spain

A Norman Feltes

Considérese, como último ejemplo, la actitud
de los liberales norteamericanos contemporáneos
hacia la vida interminablemente desesperanzada
y mísera de los jóvenes negros de las ciudades
de Norteamérica. ¿Decimos que hay que ayudar
a estas personas porque son nuestros congéneres?
Podemos hacerlo, pero resulta mucho más
convincente, tanto desde el punto de vista moral
como político, definirlos como nuestros
compatriotas *norteamericanos* –insistir en que
es ultrajante que un *norteamericano* tenga que vivir
sin esperanza alguna.

RICHARD RORTY, *Contingencia, ironía y solidaridad*

Sobre la inutilidad de la noción de «ideología»,
véase la obra de Raymond Geuss,
The Idea of a Critical Theory.

RICHARD RORTY, *Contingencia, ironía y solidaridad*

SUMARIO

INTRODUCCIÓN

Considérese la siguiente paradoja. La última década ha conocido un notable resurgimiento de movimientos ideológicos en todo el mundo. En Oriente Medio, el fundamentalismo islámico ha surgido como una poderosa fuerza política. En el llamado Tercer Mundo, y en una región de las islas británicas, el nacionalismo revolucionario sigue enzarzado en un conflicto con el poder imperialista. En algunos de los Estados poscapitalistas del bloque oriental, un todavía tenaz neoestalinismo sigue luchando encarnizadamente con una serie de fuerzas opuestas. En la nación capitalista más poderosa de la historia se ha extendido una variante especialmente nociva de evangelismo cristiano. Durante todo este periodo, Gran Bretaña ha sufrido el régimen político más ideológicamente agresivo y explícito que se recuerde, en una sociedad que tradicionalmente prefiere que sus valores dominantes permanezcan implícitos y soslayados. Mientras, en algún sector de la izquierda se proclama la caducidad del concepto de ideología.

¿Cómo explicar este absurdo? ¿A qué es debido que en un mundo atormentado por conflictos ideológicos la noción misma de ideología se haya evaporado sin dejar huella en los escritos posmodernos y postestructuralistas?[1] La explicación teórica de este problema es el asunto que nos concierne en este libro. Muy brevemente, sostengo que tres doctrinas clave del pensamiento posmoderno han convergido en el descrédito del concepto clásico de ideología. La primera de estas doctrinas se basa en el rechazo de la noción de representación –de hecho, un rechazo de un modelo *empirista* de representación, en el que con el desagüe del baño empirista se pierde, con la mayor indiferencia, el bebé representacional–. La segunda doctrina gira en torno a un escepticismo epistemológico, según el cual el acto mismo de identificar una forma de conciencia como ideológica entraña alguna noción insostenible de verdad absoluta. Considerando que esta última idea tiene pocos

1. Véase, por ejemplo, la afirmación del filósofo posmoderno italiano Gianni Vattimo de que el fin de la modernidad y el fin de la ideología son momentos idénticos. «Postmodern Criticism: Postmodern Critique», en David Woods, comp., *Writing the Future*, Londres, 1990, pág. 57.

partidarios en la actualidad, la primera se desmoronará tras sus pasos. No podemos calificar a Pol Pot de fanático estalinista, ya que ello implicaría una certidumbre metafísica acerca de lo que supondría el no ser un fanático estalinista. La tercera doctrina atañe a una reformulación de las relaciones entre racionalidad, intereses y poder, de carácter más o menos neonietzscheano, según la cual se considera redundante el concepto de ideología sin más. En conjunto, se ha pensado que estas tres tesis son suficientes como para deshacerse por completo de la cuestión de la ideología, exactamente en el momento histórico en que los manifestantes musulmanes se golpean la frente hasta verter sangre, y los granjeros norteamericanos prevén su inminentemente elevación a los cielos con Cadillac y todo.

Hegel observa en algún lugar que todos los grandes acontecimientos históricos suceden, por así decirlo, dos veces (olvidó añadir: la primera como tragedia, la segunda, como en una farsa). La actual supresión del concepto de ideología es en cierto sentido un reciclaje de la de la época del «fin de las ideologías» posterior a la segunda guerra mundial; pero mientras aquel movimiento fue parcialmente explicable como respuesta traumática a los crímenes del fascismo y del estalinismo, tal razón política no apuntala la ahora tan de moda aversión a la crítica ideológica. Además, la escuela del «fin de las ideologías» fue de manera palpable una creación de la derecha política, mientras que nuestra propia complacencia «post-ideológica» con cierta frecuencia exhibe credenciales radicales. Si los teóricos del «fin de las ideologías» consideran que toda ideología era algo inherentemente cerrado, dogmático e inflexible, el pensamiento posmoderno tiende a ver toda ideología como un producto teleológico, «totalitario» y con raíces metafísicas. Tan toscamente travestido de este modo, el concepto de ideología se autoanula de forma inmediata.

El abandono de la noción de ideología corresponde a un titubeo político más profundo de sectores enteros de la antigua izquierda revolucionaria, que frente a un capitalismo temporalmente en posición ofensiva ha emprendido una firme y vergonzante retirada de cuestiones «metafísicas» como la lucha de clases y los modos de producción, la acción revolucionaria y la naturaleza del estado burgués. Esta postura se ve obviamente desconcertada por cuanto justo en un momento en que denunciaba el concepto de revolución como una argucia metafísica, el asunto mismo estalló donde me-

nos se esperaba, en las burocracias estalinistas de la Europa oriental. Sin duda, el presidente Ceausescu pasó sus últimos momentos sobre la tierra recordando a sus verdugos que el concepto de revolución estaba anticuado, que nunca hubo más que microestrategias y desconstrucciones locales, que la idea del sujeto colectivo revolucionario estaba irremediablemente caduca. El objeto de este libro es en cierto sentido bastante modesto –a saber, aclarar algo de la enmarañada historia conceptual de la noción de ideología–. Pero también se ofrece como una intervención política en estos temas más amplios, además de como respuesta política a las últimas traiciones de los burócratas.

Un poema de Thom Gunn habla de un recluta alemán que durante la segunda guerra mundial arriesgó su vida ayudando a escapar a los judíos del destino que la suerte les tenía reservado en manos de los nazis:

> Sé que tenía unos ojos poco habituales,
> cuyo poder no podía determinar orden alguno,
> ni confundir a los hombres que veía,
> como otros hicieron, con dioses o bichos.

La ideología es lo que persuade a hombres y mujeres a confundirse mutuamente de vez en cuando por dioses o por bichos. Se puede entender suficientemente cómo los seres humanos pueden luchar y asesinar por razones de peso –razones vinculadas, por ejemplo, a su supervivencia física–. Es mucho más difícil entender cómo pueden llegar a hacer eso en nombre de algo aparentemente abstracto como son las ideas. Pero las ideas son aquello por lo que muchos hombres y mujeres viven y, en ocasiones, por lo que mueren. Si el recluta de Gunn se escapó de los condicionantes ideológicos de sus compañeros, ¿cómo consiguió hacerlo? ¿Actuó de tal manera en nombre de una ideología alternativa más clemente, o bien sólo porque tenía un punto de vista más realista sobre la naturaleza de las cosas? Sus atípicos ojos, ¿apreciaban a los hombres y a las mujeres por lo que eran, o sus percepciones eran, de alguna manera, tan sesgadas como las de sus camaradas pero de un modo que tenderíamos más a aprobar que a condenar? ¿Actuaba el soldado contra sus propios intereses o en nombre de un interés más profundo? *¿Es* la ideología solamente un «error», o tiene un carácter más complejo y esquivo?

El estudio de la ideología es entre otras cosas una investigación de la forma en que la gente puede llegar a invertir en su propia infelicidad. Ello se debe a que en ocasiones la condición de opresión comporta algunas ligeras ventajas que a veces estamos dispuestos a encajar. El opresor más eficaz es el que convence a sus subordinados a que amen, deseen y se identifiquen con su poder; cualquier práctica de emancipación política implica así la forma de liberación más difícil de todas, liberarnos de nosotros mismos. Sin embargo, igualmente importante es la otra cara de la historia. Porque si tal dominio ofrece a sus víctimas suficiente gratificación por un extenso periodo de tiempo, lo cierto es que éstas finalmente se sublevarán contra él. Si es racional contentarse con una ambigua mezcla de miseria y placer marginal cuando la política alternativa parece peligrosa y oscura, es igualmente racional rebelarse cuando las miserias tienen claramente un peso mayor que las gratificaciones, y cuando parece probable que, con ello, las ganancias serán mayores que las pérdidas.

Es importante ver que, en la crítica de la ideología, sólo funcionan aquellas intervenciones que expliquen una cuestión en sí mistificada. De esta manera, la «ideología crítica» tiene una afinidad interesante con las técnicas del psicoanálisis. «Crítica», en su sentido ilustrado, consiste en explicar a alguien lo que hay de malo en su situación, desde un punto de vista externo, quizá «trascendental». «Crítica» es aquella forma de discurso que busca vivir la experiencia del individuo desde su interior, con la finalidad de extraer aquellos «rasgos» válidos de la experiencia que apuntan más allá de la situación actual del individuo. La «crítica» enseña actualmente a innumerables hombres y mujeres que la adquisición de un conocimiento matemático es un objetivo cultural excelente; la «crítica» reconoce que conseguirán tal conocimiento con suficiente rapidez si su sueldo está en juego. La crítica de la ideología, pues, presume que nadie está siempre *completamente* engañado –que aquellos que están oprimidos experimentan *incluso ahora* esperanzas y deseos que sólo se podrían cumplir en la realidad mediante una transformación de sus condiciones materiales–. Si rechaza la perspectiva externa de la racionalidad ilustrada, comparte con la Ilustración esta confianza fundamental en la naturaleza moderadamente racional del ser humano. Alguien que fuera totalmente víctima del engaño ideológico no sería siquiera capaz de reconocer una pretensión emancipatoria; y esto se debe a que la

gente no cesa de desear, luchar e imaginar, incluso aparentemente en las condiciones menos propicias, que la práctica de la emancipación política es una posibilidad legítima. Esto no equivale a defender que las personas oprimidas abriguen secretamente alguna alternativa a su infelicidad, sino que, una vez que se *hayan* liberado de las causas de aquel sufrimiento, serán capaces de volver la vista atrás, reescribir la historia de su vida y reconocer que lo que ahora disfrutan es lo que previamente habían deseado, si hubieran sido capaces de darse cuenta. Es prueba del hecho de que nadie es, ideológicamente hablando, un completo inocente, que la gente que se considera inferior debe aprender a serlo realmente. No basta con definir a una mujer o un súbdito colonial como formas de vida inferiores: se les debe *enseñar* de forma activa esta definición, y algunos muestran ser brillantes graduados en este empeño. Es sorprendente lo sutiles que pueden ser hombres y mujeres ingeniosos y agudos en mostrarse incivilizados y estúpidos. Por supuesto, en cierto sentido esta «contradicción performativa» es motivo de servidumbre política; pero en circunstancias apropiadas es una contradicción en la que un orden establecido puede llegar a ~~su ocaso~~.

Los últimos diez años he discutido el concepto de ideología con Toril Moi, quizá con mayor regularidad e intensidad que cualquier otro asunto intelectual, y sus opiniones sobre el tema están ahora tan entrelazadas con las mías que saber dónde terminan sus reflexiones y empiezan las mías es una cuestión, como se dice hoy día, «indecidible». Quiero expresar mi gratitud por haberme beneficiado de su mente perspicaz y analítica. Debo también agradecer su participación a Norman Geras, que leyó el libro y me benefició de su valioso criterio; también quiero expresar mi agradecimiento a Ken Hirschkop, que sometió el manuscrito del libro a una lectura totalmente meticulosa y, de este modo, me evitó innumerables errores y lagunas. Estoy en deuda, también, con Gargi Bhattacharyya, quien generosamente dedicó tiempo de su propio trabajo para ofrecerme una inestimable ayuda en la investigación.

Capítulo 1

¿QUÉ ES LA IDEOLOGÍA?

Nadie ha sugerido todavía una adecuada definición de ideología, y este libro no será una excepción. Esto no se debe a que los entendidos en esta materia destaquen por una baja inteligencia sino porque el término «ideología» tiene un amplio abanico de significados útiles y no todos compatibles entre sí. Aunque fuera posible, intentar sintetizar esta riqueza de significados en una sola definición de conjunto sería inútil. La palabra «ideología», se podría decir, es un *texto*, enteramente tejido con un material de diferentes filamentos conceptuales; está formado por historias totalmente divergentes, y probablemente es más importante valorar lo que hay de valioso o lo que puede descartarse en cada uno de estos linajes que combinarlos a la fuerza en una gran teoría global.

Para mostrar esta variedad de significados, haré una relación al azar de algunas de las definiciones de ideología actualmente en circulación:

a) el proceso de producción de significados, signos y valores en la vida cotidiana;
b) conjunto de ideas característico de un grupo o clase social;
c) ideas que permiten legitimar un poder político dominante;
d) ideas falsas que contribuyen a legitimar un poder político dominante;
e) comunicación sistemáticamente deformada;
f) aquello que facilita una toma de posición ante un tema;
g) tipos de pensamiento motivados por intereses sociales;
h) pensamiento de la identidad;
i) ilusión socialmente necesaria;
j) unión de discurso y poder;
k) medio por el que los agentes sociales dan sentido a su mundo, de manera consciente;

l) conjunto de creencias orientadas a la acción;
m) confusión de la realidad fenoménica y lingüística;
n) cierre semiótico;
o) medio indispensable en el que las personas expresan en su vida sus relaciones en una estructura social;
p) proceso por el cual la vida social se convierte en una realidad natural.[1]

Habría que puntualizar algunos aspectos de esta lista. Primero, no todas estas formulaciones son compatibles entre sí. Si, por ejemplo, ideología significa *cualquier* conjunto de creencias motivadas por intereses sociales, en ese caso no puede simplemente significar las formas *dominantes* de pensamiento de una sociedad. Otras definiciones pueden ser mutuamente compatibles, pero con algunas implicaciones interesantes: si ideología es tanto la ilusión como el medio en que los agentes sociales dan sentido a su mundo, en ese caso nos dice algo bastante deprimente acerca de nuestros modos rutinarios de dar sentido a la vida. En segundo lugar, podemos observar que algunas de estas formulaciones son peyorativas, otras lo son de manera ambigua y otras en absoluto son peyorativas. Sobre la base de algunas de estas definiciones nadie afirmaría que su pensamiento es ideológico, como tampoco nadie se referiría habitualmente a sí mismo como fofo. La ideología, como la halitosis, es en este sentido lo que tiene la otra persona. Es una parte de lo que queremos decir al afirmar que el ser humano es racional y que nos sorprendería encontrar a alguien que sostiene convicciones que reconoce como ilusorias. No obstante, algunas de estas definiciones son neutrales en este sentido –por ejemplo, «un conjunto de ideas características de un grupo o clase social particular»– y a este respecto uno podría denominar ideológicas sus propias ideas sin que ello implique que sean falsas o quiméricas.

En tercer lugar, podemos notar que algunas de estas formulaciones implican cuestiones epistemológicas –cuestiones que conciernen a nuestro conocimiento del mundo– mientras que otras nada dicen al respecto. Algunas de ellas implican la idea de no ver la realidad debidamente, mientras que una definición como «con-

1. Para un útil resumen de los diferentes significados de ideología, véase A. Naess et al., *Democracy, Ideology and Objectivity*, Oslo, 1956, págs. 143 y sigs. Véase también Norman Birnbaum, «The Sociological Study of Ideology 1940-1960», *Current Sociology*, vol. 9, 1960, para un estudio de las teorías de la ideología desde Marx hasta nuestros días, con una excelente bibliografía.

junto de creencias orientadas a la acción» deja abierta la cuestión. Esta distinción, como veremos, es un importante motivo de discusión en la teoría de la ideología, y refleja una disonancia entre dos de las principales tradiciones de significación del término. En términos generales, una tradición central, que va de Hegel y Marx a Georg Lukács y a algunos pensadores marxistas posteriores, se ha interesado más por las ideas de conocimiento verdadero o falso, por la noción de ideología como ilusión, distorsión y mistificación; mientras que una tradición de pensamiento alternativa ha sido menos epistemológica que sociológica, y se ha interesado más por la función de las ideas dentro de la vida social que por su realidad o irrealidad. La herencia marxista se ha anclado entre estas dos corrientes intelectuales, y una de las tesis de este libro es que ambas tienen cierto interés.

Cuando se pondera el significado de algún término especializado, siempre es útil hacerse una idea de cómo lo utilizaría el hombre de la calle, si lo utiliza alguna vez. Esto no pretende reivindicar este uso como un tribunal de última instancia, una idea que muchos tacharían de ideológica; pero examinar el uso del hombre de la calle tiene sin embargo su utilidad. ¿Qué querría decir pues alguien al observar, en el curso de una conversación en un bar: «¡Bah, eso es pura ideología!»? Presumiblemente, no que lo que se acaba de decir sea sencillamente falso, aunque pueda implicar esto; si eso era lo que se quiso decir, entonces, ¿por qué no se dijo? También es improbable que la gente de un bar quisiera decir algo como «¡eso es un claro ejemplo de cierre semiótico!», o que se acusasen acaloradamente entre sí de confusión entre la realidad lingüística y la realidad fenoménica. Sostener en una conversación normal que alguien habla de forma ideológica, es seguramente mantener que está juzgando un tema particular según algún rígido armazón o mediante ideas preconcebidas que deforman su comprensión. Yo veo las cosas tal y como son; usted las ve distorsionadas a través del corsé impuesto por algún extraño sistema doctrinario. Se sugiere generalmente que hay implícita una visión del mundo simplificadora –que hablar o juzgar «ideológicamente» es hacerlo de forma esquemática o estereotipada y quizá con un asomo o indicio de fanatismo–. Lo contrario a ideología sería aquí, de este modo, menos la «verdad absoluta» que unas ideas «empíricas» o «pragmáticas». Al hombre de la calle le gustaría oír que este punto de vista tiene el augusto apoyo del sociólogo Émile Durk-

heim, que caracterizó el «método ideológico» como un método consistente en «el uso de nociones para regir la fusión de los hechos más que la derivación de nociones a partir de ellos».[2]

Seguramente no es difícil mostrar lo equivocado de esta posición. Muchas personas admitirían que sin ideas preconcebidas de algún tipo –lo que el filósofo Martin Heidegger llama «precomprensiones»–, ni siquiera podríamos identificar una cuestión o situación, y menos formular un juicio sobre ella. No hay nada semejante a un pensamiento sin presuposiciones, y en este sentido podría decirse que todo nuestro pensamiento es ideológico. Quizás el atributo de ideas preconcebidas *rígidas* marca la diferencia: supongo que Paul McCartney ha comido en los tres últimos meses, lo que no es realmente ideológico, mientras que usted supone que él es uno de los cuarenta mil elegidos que se salvarán el día del juicio final. Pero la rigidez de una persona es, patentemente, el espíritu abierto para otra. Su pensamiento es osado, el tuyo es doctrinal, y el mío es deliciosamente flexible. Ciertamente, hay formas de pensamiento que simplemente coligen una situación particular desde ciertos principios generales preestablecidos, y el estilo de pensamiento que llamamos «racionalista», en general, es culpable de esta equivocación. Pero queda por ver si todo lo que llamamos ideológico es, en este sentido, racionalista.

Algunos de los hombres de la calle más vociferantes son los sociólogos norteamericanos. En el periodo de posguerra, la creencia de que la ideología era una manera esquemática e inflexible de ver el mundo, frente a una sabiduría más modesta, fragmentaria y pragmática, se elevó desde la categoría de muestra de la sabiduría popular hasta la de teoría sociológica elaborada.[3] Para el teórico político norteamericano Edward Shils, las ideologías son formaciones explícitas, cerradas, resistentes a las innovaciones, promulgadas con gran afectividad y que requieren la total adhesión de sus seguidores.[4] Esto equivale a decir que la Unión Soviética es presa de la ideología, mientras que los Estados Unidos ven las cosas como son realmente. Esto, como el lector advierte, no es en sí mismo

2. Émile Durkheim, *Las reglas del método sociológico*, versión inglesa, Londres, 1982, pág. 86.

3. Para los ideólogos del «fin de las ideologías», véase Daniel Bell, *The End of Ideology*, Glencoe, Ill., 1960; Robert E. Lane, *Political Ideology*, Nueva York, 1962, y Raymond Aron, *The Opium of the Intellectuals*, Londres, 1957.

4. Edward Shils, «The concept and function of ideology», *International Encyclopaedia of the Social Sciences*, vol. 7, 1968.

un punto de vista ideológico. Buscar algún objetivo político, humilde y pragmático, como el derrocamiento del gobierno de Chile elegido democráticamente, es cuestión de adaptación realista a los hechos; enviar los tanques a Checoslovaquia es una muestra de fanatismo ideológico.

Un rasgo interesante de esta ideología del «fin de la ideología» es que tiende a concebir la ideología de dos modos bastante contradictorios, como algo ciegamente irracional y excesivamente racionalista a la vez. Por un lado, las ideologías son apasionadas, retóricas, y están impulsadas por algún credo pseudorreligioso e ignorante que el sobrio mundo del capitalismo moderno y tecnocrático ha superado felizmente; por otro lado, son sistemas conceptuales áridos que buscan reconstruir la sociedad desde la base de un acuerdo con un plan incruento. Como ha expresado irónicamente estas ambivalencias Alvin Gouldner, la ideología es «el ámbito exaltado de la conciencia doctrinaria, dogmática, apasionada, deshumanizada, falsa, irracional y, por supuesto, «extremista».[5] Desde el punto de vista de una ingeniería social empirista, las ideologías tienen demasiado y muy poco corazón a la vez y, por lo tanto, pueden ser condenadas al instante como una fantasía ilusoria y como dogma rígido. En otras palabras, atraen la respuesta ambigua relacionada tradicionalmente con los intelectuales, que son despreciados por sus ensoñaciones visionarias, al mismo tiempo que son censurados por su distanciamiento clínico de los afectos comunes. Es una ironía sutil que, al buscar reemplazar un fanatismo ardiente por una austera aproximación tecnocrática a los problemas sociales, los teóricos del fin de la ideología reproduzcan inconscientemente la posición de aquellos que inventaron el término «ideología» en un primer momento, los ideólogos de la Ilustración francesa.

Una objeción a la idea de que la ideología consista en conjuntos particularmente rígidos de ideas es que no todos los conjuntos rígidos de ideas son ideológicos. Yo puedo tener ideas inflexibles poco comunes acerca de cómo cepillarme los dientes, sometiendo a cada uno de mis dientes a un número exacto de cepillados y utilizando sólo cepillos de dientes de color malva, pero sería extraño, en cualquier caso, llamar ideológica tal postura («patológica» sería un término más preciso). Es cierto que la gente, algunas veces, emplea la palabra ideología para referirse a una creencia sistemática en gene-

5. Alvin Gouldner, *The Dialectic of Ideology and Technology*, Londres, 1976, pág. 4.

ral, como por ejemplo cuando alguien dice que se abstiene de comer carne «por razones prácticas más que ideológicas». «Ideología», aquí, es más o menos sinónimo de «filosofía» en el sentido amplio que podemos dar a este término cuando decimos «El presidente no tiene filosofía», como dijera aprobatoriamente uno de los ayudantes de Richard Nixon en relación a éste. Pero sin duda, la ideología entraña a menudo mucho más que esto. Si estoy obsesionado con cepillarme los dientes porque si los británicos no tienen buena salud entonces los soviéticos pisotearán con desprecio a nuestra débil y desdentada nación, o si hago un fetiche de la salud física porque pertenezco a una sociedad que puede ejercer un dominio tecnológico sobre todo excepto sobre la muerte, tendría mayor sentido describir mi comportamiento como motivado ideológicamente. El término ideología, en otras palabras, parece que hiciera referencia no sólo a sistemas de creencias sino a asuntos relativos al *poder.*

Así pues, ¿a qué hace referencia la ideología? Quizá la respuesta más general es que la ideología tiene que ver con la *legitimación* del poder de un grupo o clase social dominante. «Estudiar la ideología», escribe John B. Thompson, «...es estudiar las formas en que el significado (o la significación) sirve para sustentar relaciones de dominio».[6] Ésta es probablemente la definición de ideología más ampliamente aceptada; y el proceso de legitimación implicaría, por lo menos, seis estrategias diferentes. Un poder dominante se puede legitimar por sí mismo *promocionando* creencias y valores afines a él; *naturalizando* y *universalizando* tales creencias para hacerlas evidentes y aparentemente inevitables; *denigrando* ideas que puedan desafiarlo; *excluyendo* formas contrarias de pensamiento, quizá por una lógica tácita pero sistemática; y *oscureciendo* la realidad social de modo conveniente a sí misma. Tal «mistificación», como es comúnmente conocida, a menudo adquiere la forma de enmascarar o suprimir los conflictos sociales, de lo que se desprende el concepto de ideología como una resolución imaginaria de contradicciones reales. Probablemente, en cualquier formación ideológica actual estas seis estrategias se relacionan de forma compleja.

Esta definición, por lo demás persuasiva, de ideología plantea sin embargo dos obvias dificultades. En primer lugar, no toda creencia etiquetada comúnmente de ideológica está asociada a un poder po-

6. John B. Thompson, *Studies in the Theory of Ideology*, Cambridge, 1984, pág. 4. Para otro estudio general sobre ideología véase D. J. Manning, comp., *The Form of Ideology*, Londres, 1980.

lítico *dominante*. La izquierda política, en particular, tiende a pensar casi instintivamente en tales modos dominantes cuando considera el tema de la ideología; pero entonces, ¿cómo calificaríamos las opiniones de los *levellers*,* los *diggers*, los *narodniks* y las sufragistas, que ciertamente no eran sistemas de valores dominantes de su época? ¿Son el socialismo y el feminismo ideologías y, en caso contrario, por qué no lo son? ¿No son tendencias ideológicas cuando están en la oposición política y sí cuando llegan al poder? Si lo que los *diggers* y las sufragistas creían es «ideológico», como sugeriría el uso común del término, entonces en modo alguno todas las ideologías son opresivas y espuriamente legitimadoras. De hecho, el teórico político de derechas Kenneth Minogue sostiene, sorprendentemente, que *todas* las ideologías son esquemas políticamente oposicionales, estérilmente totalizantes frente a la sabiduría práctica vigente: «Las ideologías se pueden especificar en términos de una hostilidad común a la modernidad: al liberalismo en política, al individualismo en la práctica moral, y al mercado en la economía».[7] Según este punto de vista, los partidarios del socialismo son ideológicos mientras que los defensores del capitalismo no lo son. La medida en que se está dispuesto a utilizar el término ideología en relación con las propias ideas políticas es un índice fiable de la naturaleza de la ideología política de uno. Hablando en términos generales, los conservadores como Minogue recelan de este concepto en su propio caso, por cuanto calificar de ideológicas sus propias creencias entrañaría el riesgo de convertirlas en objeto de contestación.

¿Significa esto, entonces, que los socialistas, las feministas y otros grupos radicales debieran expresar abiertamente la naturaleza ideológica de sus propios valores? Si el término ideología se limita a las formas de pensamiento social *dominantes*, tal iniciativa sería imprecisa e innecesariamente confusa; pero aquí puede parecer necesaria una definición más amplia de ideología, como cualquier tipo de intersección entre sistemas de creencias y poder político. Y tal definición sería neutral acerca de la cuestión de si esta intersección desafía o confirma un particular orden social. El filósofo político Martin Seliger aboga precisamente por una formu-

7. Kenneth Minogue, *Alien Powers*, Londres, 1985, pág. 4.

* Persona en pro de la igualdad de derechos. El resto de la enumeración se refiere a diferentes movimientos sociales. Los *diggers* (en inglés: «excavadores») son un movimiento populista y los *narodniks* son los miembros de un grupo intelectual ruso que creyó que el campesinado sería el motor de los cambios sociales. [N. del e.]

lación, al definir la ideología, como «conjunto de ideas por las que los hombres proponen, explican y justifican fines y significados de una acción social organizada y específicamente de una acción política, al margen de si tal acción se propone preservar, enmendar, desplazar o construir un orden social dado».[8] Sobre la base de esta formulación tendría perfecto sentido hablar de «ideología socialista», como no lo tendría (al menos en Occidente) si ideología significara precisamente sistemas de creencias *dominantes*, y como tampoco lo tendría, al menos para un socialista, si ideología se refiriera ineludiblemente a ilusión, perplejidad y falsa conciencia.

Ampliar el alcance del término ideología de esta manera tiene la ventaja de permanecer fiel a un uso más común y así resolver el aparente dilema de por qué, por ejemplo, el fascismo tendría que ser una ideología pero no el feminismo. Tiene, no obstante, la desventaja de parecer desechar del concepto de ideología un número de elementos que muchos teóricos radicales han considerado un punto central de éste: la ocultación y «naturalización» de la realidad social, la aparentemente correcta resolución de las contradicciones reales, y así sucesivamente. Mi punto de vista personal es que los significados de ideología amplio y restrictivo tienen sus usos, y que su incompatibilidad recíproca, al ser fruto de historias políticas y conceptuales divergentes, debe reconocerse sin más. Este punto de vista tiene la ventaja de ser fiel a la frase implícita de Bertolt Brecht –«¡Utilizad lo que podáis!»– y la desventaja de una excesiva caridad.

Tal caridad es un error porque corre el riesgo de ampliar el concepto de ideología hasta el punto de volverlo políticamente desdentado; y éste es el segundo problema de la tesis de la «ideología como legitimación», que atañe a la naturaleza del poder en sí. Según el punto de vista de Michel Foucault y sus seguidores, el poder no es algo limitado a los ejércitos y a los Parlamentos: es, más bien, una red de fuerza penetrante e intangible que se entrelaza con nuestros más ligeros gestos y nuestras manifestaciones más íntimas.[9] Según esta teoría, limitar la idea del poder a sus más obvias manifestaciones políticas sería por sí misma una iniciativa ideológica, que ocultase la compleja difusión de sus actividades. Que concibamos el poder como algo que determina nuestras relaciones personales y actividades rutinarias es un beneficio político

8. M. Seliger, *Ideology and Politics*, Londres, 1976, pág. 11. Véase también, del mismo autor, *The Marxist Concept of Ideology*, Londres, 1977.

9. Véase Michel Foucault, *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*, Nueva York, 1977.

claro, como las feministas, por ejemplo, no han tardado en reconocer; pero entraña un problema para el significado de la ideología. Porque si no hay valores y creencias *no* ligadas estrechamente con el poder, el término ideología corre el peligro de extenderse hasta dejar de ser reconocible. Cualquier término que lo cubra todo pierde su filo y queda reducido a un sonido vacío. Para que un término tenga significado, debe ser posible especificar qué sería, en circunstancias particulares, lo opuesto a él –lo que no necesariamente significa especificar algo que fuese *siempre y en todas partes* lo contrario de él–. Si el poder, como el propio Todopoderoso, es omnipresente, la palabra ideología deja de distinguir cualquier cosa en particular y se convierte en algo carente de información –igual que si cualquier forma de comportamiento humano, incluida la tortura, puede pasar por muestra de compasión, la palabra compasión se reduce a un significado vacío.

Fiel a esta lógica, Foucault y sus seguidores abandonan sin más el concepto de ideología, reemplazándolo por el de «discurso», de mayor alcance. Pero esto puede ser renunciar demasiado deprisa a una distinción útil. La fuerza del término ideología reside en su capacidad para discriminar entre aquellas luchas del poder que son de alguna manera centrales a toda forma de vida social, y aquellas que no lo son. A la hora del desayuno, una pelea entre marido y mujer sobre quién dejó que se churruscara la tostada no es necesariamente un asunto ideológico; pero se convierte en tal cuando, por ejemplo, empiezan a entablar cuestiones relativas al poder sexual, opiniones en relación con el papel de los sexos, y así sucesivamente. Decir que este tipo de discusión es ideológica marca la diferencia, nos informa de algo, como no lo hacen los significados más «expansionistas» de la palabra. Los radicales que sostienen que «todo es ideológico» o que «todo es político» parecen no darse cuenta de que corren el peligro de segar la hierba que crece bajo sus pies. Tales eslóganes pueden desafiar valiosamente una definición excesivamente limitada de política e ideología, una definición idónea para el propósito del poder dominante de despolitizar sectores enteros de la vida social. Pero ampliar estos términos hasta el punto en que se vuelvan coextensos es simplemente vaciarlos de fuerza, lo que es igualmente válido para el orden dominante. Es perfectamente posible estar de acuerdo con Nietzsche y con Foucault en que el poder está en todas partes, aun deseando, por determinados fines políticos, distinguir entre tipos de poder más o menos centrales.

Hay personas de izquierdas, no obstante, que se sienten incómodas por tener que decidir entre el sentido más o menos nuclear. ¿No es esto meramente un intento subrepticio de marginar ciertas luchas de poder que se han olvidado indebidamente? ¿Queremos establecer realmente una jerarquía de tales conflictos, reproduciendo así un típico hábito de pensamiento conservador? Si alguien realmente cree que una riña entre dos niños acerca de una pelota es tan importante como el movimiento de liberación de El Salvador, entonces simplemente se le tendría que preguntar si está bromeando. Quizás a fuerza del ridículo suficiente se le podría persuadir para que se convirtiera de forma adecuada en un pensador jerárquico. Los políticos radicales están tan centrados en el concepto del privilegio como sus adversarios: por ejemplo, creen que el nivel de provisiones de comida en Mozambique es un asunto de mayor peso que la vida amorosa del ratón Mickey. Pretender que un tipo de conflictos es más importante que otros implica, por supuesto, *abogar* por esta prioridad y estar abiertos a la desaprobación; pero nadie cree realmente que «el poder está en todas partes» en el sentido de que cualquier manifestación de éste es tan significativa como lo demás. Sobre este tema, o quizás en todos los demás, nadie es de hecho relativista, diga lo que diga retóricamente.

Así pues, no todo se puede tachar útilmente de ideológico. Si no hay nada que no sea ideológico, el término se vacía y se pierde de vista. Decir esto no le compromete a uno a creer que haya un discurso que sea inherentemente no ideológico; significa sólo que en cualquier situación particular uno debe ser capaz de señalar lo que considera no ideológico para que el término tenga significado. No obstante, alguien podría pretender igualmente que no hay un fragmento de discurso que *quizá* no sea ideológico, dadas las condiciones apropiadas. «¿Ya has sacado al gato fuera?» podría ser una manifestación ideológica, si (por ejemplo) implicase tácitamente: «¿O eres el típico proletario apático?». A la inversa, la afirmación «los hombres son superiores a las mujeres» no tiene que ser ideológica (en el sentido de defender un poder dominante); dicho en el tono irónico apropiado, podría ser una forma de subversión contra la ideología sexista.

Una manera de plantear esta cuestión es sugerir que la ideología es un asunto de «discurso» más que de «lenguaje».[10] Esto con-

10. Véase Émile Beneviste, *Problems in General Linguistics*, Miami, 1971.

cierne a los usos del lenguaje actual entre seres humanos individuales para producir efectos específicos. Uno no puede decidir si una afirmación es ideológica o no examinándola aislada de su contexto discursivo, como tampoco puede decidir de esta manera si un fragmento escrito es una obra de arte literaria. La ideología es menos cuestión de propiedades lingüísticas inherentes de una declaración que de quién está diciendo algo a quién y con qué fines. Esto no significa negar que hay «jergas» ideológicas particulares: por ejemplo, el lenguaje del fascismo. El fascismo tiende a tener su propio léxico (*Lebensraum*, sacrificio, sangre y tierra), pero lo que estos términos tienen sobre todo de ideológicos son los intereses de poder a que sirven y los efectos políticos que generan. Así pues, la idea general es que un mismo fragmento idéntico de lenguaje puede ser ideológico en un contexto y no en otro; la ideología es una función de la relación de una manifestación con su contexto social.

Pueden plantearse problemas similares a los del «omnipoderoso» si definimos la ideología como cualquier discurso ligado a intereses sociales específicos. Porque, de nuevo, ¿qué discurso no lo es? Muchas personas fuera de la academia de derechas sospecharían hoy de una noción de lenguaje totalmente desinteresado; y si estuvieran en lo cierto sería absurdo definir ideología como manifestaciones «socialmente interesadas», ya que esto no abarca absolutamente nada (la misma palabra «interés», dicho sea de paso, tiene interés ideológico: como Raymond Williams señala en *Keywords*, es significativo que «la palabra más habitual que indica atracción o compromiso se haya desarrollado a partir de un término objetivo formal que procede de la propiedad y las finanzas... este término hoy nuclear para designar atracción, atención y preocupación está saturado de la experiencia de una sociedad basada en relaciones monetarias»[11]). Quizá podríamos intentar distinguir aquí entre tipos de interés «sociales» y puramente «individuales», de forma que la palabra ideología denotara los intereses de grupos sociales específicos en vez de, por ejemplo, el insaciable anhelo de alguien por el abadejo. Pero la línea divisoria entre social e individual es notablemente problemática, y los «intereses sociales» forman en cualquier caso una categoría tan amplia que implica el riesgo de vaciar una vez más de significado el concepto de ideología.

11. Raymond Williams, *Keywords*, Londres, 1976, págs. 143-144.

Puede ser útil, aun así, discriminar entre dos «niveles» de interés, uno de los cuales puede ser ideológico y el otro no. Los seres humanos tienen ciertos intereses «profundos» generados por la naturaleza de sus cuerpos: interés por comer, por comunicarse el uno con el otro, la comprensión y el control de su entorno y así sucesivamente. No parece muy útil que estas clases de interés puedan ser apodadas ideológicas, como opuestas, por ejemplo, a tener interés en derrocar el gobierno o a instalar más lugares para cuidar niños. El pensamiento posmoderno, bajo la influencia de Friedrich Nietzsche, ha combinado estos tipos de intereses diferentes de una forma ilícita, haciendo un universo homogéneo en el que todo, desde atarse los zapatos al derribo de las dictaduras, está nivelado según una cuestión de «intereses». El efecto político de esta acción es oscurecer la especificidad de ciertas formas de conflicto social, inflando enormemente la categoría de «intereses» hasta el punto donde nada resalta en particular. Describir ideología como discurso «interesado», entonces, exigiría la misma calificación que si se la caracterizara como una cuestión de poder. En ambos casos, el término es enérgico e informativo sólo si nos ayuda a distinguir entre aquellos intereses y conflictos de poder que en un momento dado son claramente centrales a todo un orden social, y aquellos que no lo son.

Ninguno de los argumentos presentados arroja mucha luz sobre las cuestiones epistemológicas involucradas en la teoría de la ideología –por ejemplo, sobre la cuestión de si la ideología puede ser considerada útilmente como una «falsa conciencia»–. Ésta es una noción de ideología bastante impopular en nuestros días, por varias razones. En primer lugar, la misma epistemología está en este momento de algún modo pasada de moda; algunos consideran una teoría del conocimiento ingenua y desacreditada aquella por la que algunas de nuestras ideas «encajan» o «corresponden a» la manera de ser de las cosas, mientras que otras no corresponden o encajan. Por otra parte, puede concebirse la idea de falsa conciencia como si implicara la posibilidad de percibir el mundo en cierto modo de manera inequívocamente correcta, lo que hoy suscita una profunda sospecha. Además, la creencia de que una minoría de teóricos monopolizan un conocimiento basado científicamente en cómo es la sociedad, mientras que el resto de la gente está sumida en una conciencia falsa o poco clara, no encaja particularmente en

una sensibilidad democrática. Una nueva versión de este elitismo es la propuesta por la obra del filósofo Richard Rorty, en cuya sociedad ideal los intelectuales serán «ironistas», es decir, que practicarán una actitud caballeresca y distante hacia sus propias creencias, mientras que la masa, para quien tal ironía pudiera resultar un arma demasiado subversiva, seguirá saludando a la bandera y tomándose la vida en serio.[12]

En esta situación, a algunos teóricos de la ideología les resulta más sencillo abandonar sin más el problema epistemológico, favoreciendo en su lugar un significado de ideología más sociológico o político como medio en el cual los hombres y mujeres libran sus batallas sociales y políticas en el nivel de los signos, significados y representaciones. Incluso un marxista ortodoxo como Alex Callinicos nos insta a descartar los elementos epistemológicos en la propia teoría de la ideología de Marx,[13] mientras que Göran Therborn subraya igualmente que las ideas de falsa y verdadera conciencia deberían ser rechazadas «explícita y decisivamente, de una vez por todas».[14] Martin Seliger quiere descartar completamente este sentido negativo o peyorativo de ideología,[15] mientras que Rosalind Coward y John Ellis, en el momento cumbre de impopularidad de la tesis de la «falsa conciencia», descartaban perentoriamente la idea como «absurda».[16]

Defender una definición de ideología más «política» que «epistemológica» no es pretender, por supuesto, que política e ideología sean idénticas. Una forma en que se podría concebir su distinción es la de sugerir que la política se refiere a los procesos del poder por los que las órdenes sociales se sostienen o desafían, mientras que la ideología denota las formas en que se aprehenden estos procesos del poder en el ámbito de la significación. No obstante, esto tampoco vale, ya que la política tiene su propio tipo de significación, que no tiene que ser necesariamente ideológico. Afirmar que hay una monarquía constitucional en Gran Bretaña es una declaración política; se convierte en ideológica cuando empieza a implicar creencias –cuando, por ejemplo, conlleva un corolario implícito de «y es-

12. Richard Rorty, *Contingency, Irony and Solidarity*, Cambridge, 1989 (trad. cast.: *Contingencia, ironía y solidaridad*, Barcelona, Paidós, 1994).

13. Alex Callinicos, *Marxism and Philosophy*, Oxford, 1985, pág. 134.

14. Göran Therborn, *The Ideology of Power and the Power of Ideology*, Londres, 1980, pág. 5.

15. M. Seliger, *Ideology and Politics*, *passim*.

16. Rosalind Coward y John Ellis, *Language and Materialism*, Londres, 1977, pág. 90.

to es también algo bueno»–. Dado que, por lo general, esto se dice cuando hay gente alrededor que considera que la monarquía es algo malo, podemos sugerir que la ideología concierne menos a una significación que a los conflictos en el campo de la significación. Si los miembros de un grupo político disidente se dicen unos a otros «podemos derribar el gobierno», esto es un fragmento de discurso político; si lo dicen al gobierno se convierte instantáneamente en una expresión ideológica (en el sentido amplio del término), ya que ésta ha entrado ahora en el terreno de la lucha discursiva.

Por varias razones, la concepción de la ideología como «falsa conciencia» no es convincente. Una de ellas tiene que ver con lo que se podría llamar la moderada racionalidad de los seres humanos en general, y quizás ésta sea más expresión de una fe política que de un argumento convincente. Aristóteles sostuvo que había un elemento de verdad en la mayoría de las creencias; y aunque nosotros hemos sido testigos de un irracionalismo bastante patológico en la política de nuestro siglo como para recelar de cualquier confianza demasiado optimista en alguna sólida racionalidad humana, seguramente es duro creer que masas enteras de seres humanos mantendrían durante un periodo histórico amplio ideas simplemente disparatadas. Las creencias profundamente persistentes han de sustentarse en cierta medida, siquiera tenuemente, en el mundo que nos revela nuestra actividad práctica; y creer que un inmenso número de personas viviría y algunas veces llegaría a morir en nombre de ideas absolutamente vacías y absurdas es aceptar una actitud poco congenial y degradante hacia los hombres y mujeres normales. Concebir a esas personas sumidas en un prejuicio irracional, incapaz de razonamiento coherente, es una actitud típicamente conservadora; y es una actitud más radical sostener que, aunque puedan estar afectadas por todo tipo de mistificaciones, algunas de las cuales podrían ser endémicas a la propia mente, no obstante somos capaces de dar sentido a nuestra vida de una manera moderadamente lógica. Si los seres humanos realmente fueran lo suficientemente crédulos y simplones como para dar su asentimiento a un gran número de ideas totalmente vacías de significado, podríamos preguntarnos razonablemente si vale la pena dar un apoyo político a tales personas. Si son tan crédulas, ¿cómo podrían esperar alguna vez la emancipación?

De este punto de vista se sigue que si nos encontramos con un conjunto de, por ejemplo, doctrinas religiosas, mitológicas o má-

gicas que son objeto de compromiso para mucha gente, podemos estar razonablemente seguros de que tienen algo de verdad. Sin duda, esta verdad no tiene que ser aquella en la que creen sus postuladores; pero es improbable que sea un sinsentido sin más. Simplemente en razón de la extensión y duración de tales doctrinas, podemos suponer que en general codifican, siquiera de manera mistificada, necesidades y deseos genuinos. Es falso creer que el sol se mueve alrededor de la tierra, pero no es absurdo; y tampoco lo es sostener que la justicia exige que a los asesinos se les aplique descargas eléctricas. No hay nada ridículo en afirmar que algunas personas son inferiores a otras, ya que obviamente es cierto. En ciertos sentidos, algunas personas son de verdad inferiores a otras: tienen menos buen humor, son más propensas a la envidia, y más lentas en un carrera de cien metros. Puede ser falso y pernicioso generalizar estas desigualdades particulares en relación con las razas o con clases enteras de personas, pero podemos entender bien la lógica por la que se afirman cosas semejantes. Puede ser erróneo creer que la raza humana es tal desastre que sólo se podría salvar por obra de algún poder trascendental, pero los sentimientos de impotencia, culpa o aspiraciones utópicas que encierra ese dogma en modo alguno son ilusorios.

Además, aquí cabe otra observación. Por muy extendida que pueda estar en la vida social la «falsa conciencia», sin embargo puede afirmarse que lo que la mayoría de las personas dicen casi siempre acerca del mundo debe ser, en realidad, cierto. Esto, para el filósofo Donald Davidson, es una cuestión más lógica que empírica. Porque a menos que, argumenta Davidson, podamos suponer que la mayoría de las observaciones de la gente son exactas casi siempre, si esto no fuese así, supondría una dificultad insuperable conseguir entender alguna vez su lenguaje. Y el hecho es que sí *somos* capaces de traducir la lengua de otras culturas. Como uno de los comentaristas de Davidson formula el llamado principio de caridad: «Si pensamos que entendemos lo que la gente dice, debemos también considerar correctas las mayoría de nuestras observaciones acerca del mundo en que vivimos».[17] Muchas de las expresiones en cuestión son bastante triviales, y no deberíamos subestimar el poder de la ilusión común: una encuesta de opinión reciente reveló que uno de cada tres británicos cree que el sol da vueltas alrede-

17. Bjørn T. Ramberg, *Donald Davidson's Philosophy of Language*, Oxford, 1989, pág. 47.

dor de la tierra y uno de cada siete sostiene que el sistema solar es mayor que el universo. Sin embargo, por lo que respecta a nuestra vida social rutinaria, según Davidson no podríamos estar equivocados la mayor parte del tiempo. Nuestro conocimiento práctico debe ser mayoritariamente exacto, ya que si no nuestro mundo se desharía. Que el sistema solar sea o no mayor que nuestro universo no tiene mucha importancia en nuestras actividades sociales cotidianas y por consiguiente es una cuestión sobre la que podemos permitirnos estar equivocados. En un nivel muy inferior, las personas que comparten las mismas prácticas sociales deben entenderse las unas con las otras correctamente la mayor parte del tiempo, aun si una pequeña minoría en las universidades ocupa su tiempo en discutir sobre la indeterminación del discurso. Aquellos que con razón subrayan que el lenguaje es un terreno de conflicto, algunas veces olvidan que el conflicto presupone un grado de acuerdo mutuo: no estamos políticamente *contrapuestos* si usted sostiene que el patriarcado es un sistema social objetable y yo sostengo que es una ciudad pequeña situada al norte del Estado de Nueva York. Una cierta solidaridad práctica está implícita en las estructuras de cualquier lenguaje común, por mucho que ese lenguaje pueda estar atravesado por divisiones de clase, género y raza. Los radicales que consideren esta perspectiva peligrosamente optimista, expresiva de una creencia muy ingenua en el «lenguaje ordinario», olvidan que tal solidaridad práctica y la confianza en el conocimiento son testimonios del realismo básico y de la inteligencia de la vida popular, tan desagradables para los elitistas.

No obstante, de lo que podría acusarse a Davidson es de pasar por alto esa forma de «comunicación deformada sistemáticamente» que para Jürgen Habermas recibe el nombre de ideología. Davidson argumenta que cuando los hablantes nativos señalan repetidamente a un conejo y pronuncian un sonido, este acto de denotación debe ser la mayor parte del tiempo exacto, de lo contrario nunca llegaríamos a aprender la palabra nativa correspondiente a conejo, o –por extensión– ninguna otra de su lengua. Imaginemos, no obstante, un sociedad que utilice la palabra «obligación» cada vez que un hombre golpea a su mujer. O imaginemos a un observador externo a nuestra propia cultura al que, tras haberse familiarizado con nuestros hábitos lingüísticos, sus compañeros le preguntaran, al regresar a su país, qué palabra utilizábamos para expresar dominio y contestara «servicio». La teoría de Davidson fracasa si tenemos

en cuenta estas desviaciones *sistemáticas* –aunque esto quizás estipule que para ser capaces de descifrar un sistema ideológico de discurso, debemos estar ya en posesión de los usos normativos y no deformados de los términos–. La sociedad de las esposas golpeadas debe usar la palabra «obligación» un suficiente número de veces en un apropiado contexto para que nosotros seamos capaces de descubrir el «abuso» ideológico.

Aun si es verdad que la mayoría de las ideas por las que la gente ha vivido no son simplemente disparatadas, no está claro que esta postura caritativa sea suficiente para desechar la tesis de la «falsa conciencia». Pues aquellos que sostengan esta tesis no tienen que rechazar que ciertas clases de ilusiones puedan expresar necesidades y deseos reales. Todo lo que pueden estar diciendo es que es falso creer que se debe ejecutar a los asesinos, o que el arcángel Gabriel está preparando su aparición el martes próximo, y que estas falsedades estén significativamente ligadas con la reproducción de un poder político dominante. No tendría que implicar que las personas no consideren tener buenas razones para sostener estas creencias; la cuestión puede ser simplemente que lo que ellas creen no es manifiestamente así, y que esto es un asunto de relevancia para el poder político.

Parte de la oposición a la tesis de la «falsa conciencia» deriva de la proposición exacta de que, para ser verdaderamente efectivas, las ideologías deben dar, por lo menos, un mínimo sentido a la experiencia de la gente, deben ajustarse hasta cierto grado a lo que saben de la realidad social desde la interacción práctica con ésta. Como recuerda Jon Elster, las ideologías dominantes pueden conformar activamente las necesidades y deseos de las personas sometidas a ellas;[18] pero, también, deben implicarse significativamente con las necesidades y deseos que la gente ya tiene, captando esperanzas y necesidades genuinas, modulando éstas en su propia jerga particular y realimentando con ellas a sus súbditos de una manera que vuelva a estas ideologías plausibles y atractivas. Deben ser bastante «reales» para proporcionar la base sobre la que las personas puedan forjar una identidad coherente, deben proporcionar motivaciones sólidas para una acción efectiva y deben intentar explicar someramente sus propias contradicciones e inco-

18. «Belief, Bias and Ideology», en M. Hollis y S. Lukes, comps., *Rationality and Relativism*, Oxford, 1982.

herencias más flagrantes. En resumen, las ideologías que tienen éxito deben ser más que ilusiones impuestas y a pesar de todas estas incongruencias deben transmitir a sus súbditos una visión de la realidad social que sea real y suficientemente reconocible para no ser simplemente rechazadas inmediatamente. Por ejemplo, pueden ser bastante ciertas en lo que afirman pero falsas en lo que niegan, como dijo John Stuart Mill sobre casi todas las teorías sociales. Cualquier ideología dominante que fracasara completamente al fundirse con la experiencia viva de sus sujetos sería extremadamente vulnerable, y sus defensores harían bien en cambiarla por otra. Pero nada de esto contradice el hecho de que, con cierta frecuencia, las ideologías contienen proposiciones importantes que son absolutamente falsas: que los judíos son seres inferiores, que las mujeres son menos racionales que los hombres; que los que fornican serán condenados al tormento eterno.[19] Si estos puntos de vista no son ejemplos de falsa conciencia, es difícil poder definirla; y aquellos que descarten la noción de falsa conciencia deben tener cuidado en no parecer desdeñar el carácter ofensivo de estas opiniones. Si la defensa de la «falsa conciencia» nos compromete con el punto de vista de que la ideología es simplemente irreal, una fantasía desconectada de la realidad social, es difícil saber quién, al menos en la actualidad, suscribe realmente tal punto de vista. Si, por otro lado, no hace más que afirmar que hay algunas manifestaciones ideológicas centrales manifiestamente falsas, quizás es igualmente difícil ver cómo alguien podría negarlo. La cuestión real, quizá, no es si uno rechaza lo anterior, sino qué papel atribuye a tal falsedad en el marco de la propia teoría de la ideología. ¿Son las falsas representaciones de la realidad social de algún modo constitutivas de la ideología, o un rasgo más contingente de ésta?

Una razón por la que la ideología no parecería ser una forma de falsa conciencia es que muchas afirmaciones de carácter convencionalmente ideológico son obviamente verdaderas. «El príncipe Carlos es un hombre concienzudo y serio, y no es espantosamente feo», es verdad, pero la mayor parte de la gente que pensara que merece la pena decirlo, no dudaría en utilizar esta afirmación de alguna manera para dar su apoyo a la realeza. «El príncipe Andrés es más inteligente que un hamster», probablemente también es un

19. Esta última afirmación fue una de las pocas partes de mi argumento seriamente contestada cuando ofrecí una versión de este capítulo en una conferencia en la Brigham Young University, Utah.

aserto verdadero, aunque pueda ser más controvertido; pero el efecto de tal manifestación (al margen de la ironía) es, de nuevo, probablemente ideológico en el sentido de contribuir a legitimar un poder dominante. Esto, no obstante, puede que no sea suficiente para contestar a aquellos que sostengan que la ideología es, en general, falsificadora. Porque siempre se puede argumentar que si bien estas afirmaciones son *empíricamente* verdaderas, son falsas en un sentido más profundo y fundamental. Es verdad que el príncipe Carlos es razonablemente concienzudo pero no es verdad que la realeza sea una institución deseada. Imaginemos que el portavoz de una empresa anuncia que «si la huelga continúa la gente se irá muriendo por la calle por falta de ambulancias». Esto podría ser verdad, frente a la afirmación de que se morirán de aburrimiento por falta de periódicos; pero un trabajador en huelga podría, no obstante, considerar estafador al portavoz, pues la *fuerza* de la observación es probablemente «volved al trabajo» y no hay razón para suponer que esto, en ciertas circunstancias, sería lo más razonable. Decir que la afirmación es ideológica es, pues, pretender que está impulsada por un motivo posterior ligado a la legitimación de ciertos intereses en una lucha de poder. Podríamos decir que el comentario del portavoz es verdad como fragmento de lenguaje pero no como fragmento de discurso. Describe una situación posible con bastante exactitud; pero como acción retórica dirigida a producir ciertos efectos es falsa, y lo es en dos sentidos. Es falsa porque implica un tipo de engaño –el portavoz no está diciendo lo que él o ella quiere decir–; y tiene una implicación –que tomar la decisión de volver al trabajo sería la acción más constructiva– que quizá no sea verdad.

Otros tipos de enunciado ideológico son verdaderos en lo que afirman pero falsos en lo que excluyen. «Esta tierra de libertad», dicho por un político americano, puede ser verdad si se considera la libertad para practicar una religión o hacer dinero rápido, pero no si se considera la libertad de vivir sin miedo de ser atacado o de anunciar en un programa de televisión de hora punta que el presidente es un asesino. Otros tipos de afirmaciones ideológicas implican una falsedad sin que necesariamente pretendan engañar o ser significativamente excluyentes: «Soy británico y estoy orgulloso de serlo», por ejemplo. Ambas partes de esta observación pueden ser verdaderas, pero esto implica que el hecho de ser británico es una virtud por sí misma, lo que es falso. Obsérvese que esto en-

traña menos un engaño que un autoengaño. Un comentario como «si permitimos que los pakistaníes vivan en nuestra calle, el precio de las casas bajará» podría ser verdad, pero puede implicar que los pakistaníes son seres inferiores, lo cual es falso.

Parece pues que, por lo menos, algo de lo que llamamos discurso ideológico es verdadero en un nivel pero no en otro: verdadero en su contenido empírico pero engañoso en su fuerza, o verdadero en su significado externo pero falso en las suposiciones que subyacen. Y en esta medida la tesis «de la falsa conciencia» no resulta necesariamente afectada por el reconocimiento de que no todo lenguaje ideológico caracteriza al mundo de forma errónea. Hablar, no obstante, de «suposiciones falsas» plantea una cuestión trascendental. Ya que alguien podría decir que la afirmación «ser británico es una virtud en sí mismo» no es falsa de la misma forma que lo es creer que Gengis Khan está vivo y con buena salud y regenta una *boutique* en el Bronx. ¿No es esto simplemente confundir dos significados diferentes de la palabra «falso»? Puede que *yo* no crea que ser británico sea una virtud en sí mismo; pero es sólo mi opinión, y seguramente no está al nivel de afirmaciones como «París es la capital de Afganistán», que todo el mundo estaría de acuerdo en tachar de falsas.

La postura que uno adopte en este debate depende de si se es o no un realista moral.[20] Un opositor al realismo moral mantiene que nuestro discurso se divide en dos tipos distintos: aquellos actos de habla que pretenden describir cómo son las cosas, que implican criterios de verdad y falsedad; y los que expresan evaluaciones y prescripciones, que no implican los citados criterios. Bajo este punto de vista, el lenguaje cognitivo es una cosa y el lenguaje normativo prescriptivo otra diferente. Un realista moral, en cambio, rechaza esta oposición entre «hecho» y «valor» (que tiene, de hecho, raíces profundas en la historia de la filosofía burguesa) y «rechaza que podamos establecer una distinción inteligible entre aquellas partes de discurso asertórico que pueden o no *describir* verdaderamente la realidad».[21] Según esta teoría, es erróneo pensar que nuestro lenguaje se divida en un objetivismo duro y un subjetivismo blando, en un ámbito de hechos físicos indudables y una esfera de

20. Véase Sabina Lovibond, *Reason and Imagination in Ethics*, Oxford, 1982, y David O. Brink, *Moral Realism and the Foundations of Ethics*, Cambridge, 1989.

21. Lovibond, *Reason and Imagination*, pág. 36

valores en precaria flotación. Los juicios morales son tan candidatos a la argumentación racional como las partes más obviamente descriptivas de nuestro lenguaje. Para un realista, tales enunciados de las normativas pretenden describir lo que existe: hay tanto «hechos morales» como «hechos físicos», en relación con los cuales puede decirse que nuestros juicios son verdaderos o falsos. Que los judíos sean seres inferiores es tan falso como que París es la capital de Afganistán; no es sólo cuestión de mi opinión privada o de una postura ética que yo decida asumir frente al mundo. Declarar que Sudáfrica es una sociedad racista no es una expresión más imponente que decir que no me gustaría establecerme en Sudáfrica.

Una razón por la que los juicios morales no nos parecen tan sólidos como los juicios acerca del mundo físico es que vivimos en una sociedad en la que hay conflictos fundamentales de valor. En realidad, la única posición moral que descartaría el pluralista liberal es la que pudiera interferir con este mercado libre de valores. Como no podemos estar de acuerdo en un nivel fundamental, es tentador creer que los valores están de algún modo «en libre flotación» –que los juicios morales no pueden someterse a los criterios de verdad y falsedad porque estos criterios están, en realidad, en considerable desorden–. Podemos estar razonablemente seguros acerca de si Abraham Lincoln medía más de un metro y medio, pero no sobre si hay circunstancias en las que es permisible matar. El hecho de que actualmente no podamos llegar a un acuerdo sobre este particular, no obstante, no es razón para suponer que es sólo una cuestión de opciones o intuiciones personales indiscutibles. Así pues, el ser o no un realista moral marcará la diferencia sobre nuestra valoración personal de la medida en que el lenguaje ideológico implica falsedad. A un realista moral no le resultará convincente la idea de «falsa conciencia» porque se pueda demostrar que algunas proposiciones ideológicas son empíricamente verdaderas, pues siempre puede demostrarse que esa proposición codifica una tesis normativa que de hecho es falsa.

Todo esto tiene relevancia para la influyente teoría de la ideología propuesta por el filósofo marxista francés Louis Althusser. Para Althusser, se puede hablar de que las descripciones o representaciones del mundo son verdaderas o falsas; pero según él la ideología no es en origen cuestión de tales descripciones, y los criterios de verdad y falsedad son ampliamente irrelevantes para ésta. La ideología, para Althusser, representa en efecto la realidad –pero

lo que representa es la manera en que yo «vivo» mis relaciones con el conjunto de la sociedad, lo que no puede considerarse una cuestión de verdad o falsedad–. La ideología para Althusser es una organización particular de prácticas significantes que constituye a los seres humanos en sujetos sociales, y que produce las relaciones vividas por las que tales sujetos están conectados a las relaciones de producción dominantes en una sociedad. Como término, cubre todas las distintas modalidades políticas de tales relaciones, desde una identificación con el poder dominante a una posición opuesta a él. Aunque Althusser adopta así el sentido más amplio de ideología examinado, su concepción del particular, como más tarde veremos, está encubiertamente constreñida por su atención a un sentido más limitado de ideología como formación *dominante*.

No hay ninguna duda de que Althusser asesta un golpe mortal a cualquier teoría de la ideología puramente racionalista –a la idea de que consiste simplemente en una colección de representaciones deformadas de la realidad y de proposiciones empíricamente falsas–. Por el contrario, para Althusser la ideología alude principalmente a nuestras relaciones afectivas e inconscientes con el mundo, a los modos en que estamos pre-reflexivamente ligados en la realidad social. Es una cuestión de cómo esa realidad nos «choca» en la forma de una experiencia aparentemente espontánea, de la manera en que los seres humanos están incesantemente *en juego* en ella, invirtiendo en sus relaciones con la vida social como una parte crucial de lo que es ser ellos mismos. Podría decirse que la ideología, más o menos como la poesía para el crítico literario I.A. Richards, es menos una cuestión de proposiciones que de «pseudoproposiciones».[22] Parece, a menudo, ser referencial en su superficie gramatical (descripción de situaciones de hecho) siendo a la vez secretamente «emotiva» (expresión de la realidad vivida de los seres humanos) o «conativa» (orientada a conseguir ciertos efectos). Si esto es así, parece como si existiese una suerte de desliz o de duplicidad implícita en el lenguaje ideológico, del tipo que Immanuel Kant pensaba que había descubierto en la naturaleza del juicio estético.[23] La ideología, sostiene Althusser, «expresa un deseo, una esperanza o una nostalgia, más que la descripción de la realidad»;[24] es esencialmente cuestión de aprensión y denuncia, de

22. I.A. Richards, *Principles of Literary Criticism*, Londres, 1924, cap. 35.
23. Véase Terry Eagleton, *The Ideology of the Aesthetic*, Oxford, 1990, págs. 93-96.
24. Louis Althusser, *For Marx*, Londres, 1969, pág. 234.

reverencia y vilipendio, todo lo cual se codifica a menudo en un discurso que parece que describiera la forma de ser realmente las cosas. Es así, en los términos del filósofo J.L. Austin, un lenguaje «performativo» más que «constatativo»: pertenece a la clase de actos de habla que hacen algo (maldecir, persuadir, celebrar y así sucesivamente) más que al discurso de la descripción.[25] Una manifestación como «lo negro es bonito», popular en los días del movimiento norteamericano de derechos civiles, parece en apariencia como si estuviera caracterizando una situación de hecho, pero en realidad es un acto retórico de desafío y de autoafirmación.

Althusser intenta hacernos pasar, pues, de una teoría *cognitiva* a una teoría *afectiva* de la ideología –lo que no es necesariamente rechazar que la ideología contenga ciertos elementos cognitivos, o reducirla a lo meramente «subjetivo»–. Es ciertamente subjetiva en el sentido de estar centrada en el sujeto: sus manifestaciones han de ser descifradas como expresión de las actitudes o las relaciones vividas del hablante con el mundo. Pero no es una cuestión de mero capricho privado. Es improbable que afirmar que a uno no le gustan los chapuceros tenga la misma fuerza que afirmar que a uno no le gustan los tomates. Esta última aversión puede ser sólo una rareza personal; la primera es probable que implique ciertas creencias acerca del valor de la solidez, la autodisciplina y la dignidad del trabajo que son centrales a la reproducción de un particular sistema social. Según el modelo de ideología que estamos examinando, una afirmación como «los chapuceros son un pulgoso y latrocínico manojo de holgazanes» se podría interpretar como un enunciado performativo del tipo «¡fuera los chapuceros!», y éste a su vez podría interpretarse con una expresión performativa del tipo «hay razones vinculadas con nuestras relaciones con el orden social dominante que hacen que deseemos denigrar a esa gente». Sin embargo, vale la pena señalar que si el mismo hablante pudiera efectuar la segunda decodificación, ya estaría en camino de superar su prejuicio.

Así pues, los enunciados ideológicos parecerían ser subjetivos pero no privados; y en este sentido también tendrían afinidad con los juicios estéticos de Kant, que son a la vez universales y subjetivos. Por un lado, la ideología no es un mero conjunto de doctrinas

25. Véase J.L. Austin, *How To Do Things With Words*, Londres, 1962.

abstractas sino la materia que nos hace ser específicamente lo que somos, constitutiva de nuestra misma identidad; por otro lado, se presenta a sí misma como «todo el mundo sabe eso», una suerte de verdad anónima universal (posteriormente examinaremos si *todas* las ideologías universalizan de esta forma). La ideología es un conjunto de puntos de vista que puedo sostener; pero ese «que puedo» es de alguna forma algo más que fortuito, como probablemente no lo sea que me haga o no la raya del pelo. Aparece, a menudo, como un cajón de sastre de refranes y citas impersonales y sin sujeto; pero estos tópicos deslavazados están tan profundamente entrelazados con las raíces de nuestra identidad personal que nos empujan de vez en cuando al asesinato o al martirio. En la esfera de la ideología, la verdad universal y la verdad particular concreta se deslizan incesantemente entre sí, sorteando la mediación del análisis racional.

Si la ideología es menos una cuestión de representaciones de la realidad que de relaciones vividas, ¿acaba esto con el problema de la verdad/falsedad? Una razón para pensar que podría hacerlo es que es difícil ver cómo alguien podría confundirse en relación con su experiencia vivida. Yo podría confundir a Madonna con una diosa menor, pero, ¿podría confundirme respecto a los sentimientos de reverencia que esto inspira en mí? La respuesta, seguramente, es que sí. No hay razón para creer, en la era posfreudiana, que la experiencia vivida tenga que ser menos ambigua que nuestras ideas. Puedo estar tan equivocado acerca de mis sentimientos como acerca de cualquier cosa: «Entonces pensé que estaba encolerizado, pero retrospectivamente creo que lo que tenía era miedo». Quizá mi sensación de reverencia al ver a Madonna es sólo una defensa ante mi envidia inconsciente de su mayor capacidad adquisitiva. No puede dudarse que yo esté experimentando *algo*, como tampoco que tenga dolor; pero en qué consisten precisamente mis «relaciones vividas» con el orden social es un asunto más que problemático de lo que parecen creer los althusserianos. Quizás es un error imaginar que Althusser se refiere aquí inicialmente a una experiencia *consciente*, pues nuestras relaciones con la realidad social son para él principalmente inconscientes. Pero si nuestra experiencia consciente es elusiva e indeterminada –una idea que no reconocen los radicales políticos que apelan dogmáticamente a la «experiencia» como una suerte de absoluto–, entonces nuestra vida inconsciente lo es más aún.

Hay otro sentido diferente en el que puede decirse que las categorías de verdad y falsedad son aplicables a la experiencia vivida de uno mismo, que nos devuelve a la cuestión del realismo moral. Yo *estoy* realmente furioso porque mi hijo adolescente se ha afeitado el pelo y teñido el cráneo de color púrpura brillante, pero conservo suficientes elementos de racionalidad para reconocer que este sentimiento es «falso» –no en el sentido de ser ilusorio o una autointerpretación errónea, sino basada en valores falsos–. Mi enfado está motivado por la creencia falsa de que los adolescentes debieran aparecer en público como directivos de banco, que debieran ser socialmente conformistas y así sucesivamente. La experiencia viva de uno puede ser falsa en el sentido de «no auténtica», infiel a aquellos valores que pueden considerarse definitorios en relación con lo que significa vivir bien para los seres humanos en una situación particular. Para un realista moral de orientación radical, alguien que cree que la meta más alta de su vida es amasar la mayor riqueza posible, preferentemente haciendo morder el polvo a los demás, está tan equivocado como el que cree que Henry Gibson es el nombre de un dramaturgo noruego.

Althusser puede estar en lo cierto en que la ideología es principalmente una cuestión de «relaciones vividas»; pero no existen relaciones tales que no supongan tácitamente un conjunto de creencias y suposiciones, y estas creencias y suposiciones pueden por sí mismas estar abiertas a juicios de verdad y falsedad. Un racista suele ser alguien dominado por el miedo, el odio o la inseguridad, más que alguien que ha llegado desapasionadamente a ciertos juicios intelectuales sobre otras razas, pero incluso si sus sentimientos no están *motivados* por tales juicios, probablemente están profundamente entrelazados con ellos; y estos juicios –que ciertas razas son inferiores a otras, por ejemplo– son falsos sin más. La ideología puede ser primordialmente cuestión de enunciados performativos –de imperativos como «¡Que gobierne Gran Bretaña!», de optativos como «¡Que Margaret Thatcher gobierne mil años más!», o interrogativos como «¿No está nuestra nación bendecida por el cielo?»–. Pero cada uno de estos actos de habla está ligado a presunciones totalmente cuestionables: que el imperialismo británico es algo excelente, que otros mil años de Thatcher podrían haber sido una situación muy deseable, que existe un ser supremo con un interés particular en supervisar el progreso de la nación.

No debe considerarse que la posición althusseriana niegue que los juicios de verdad y falsedad puedan aplicarse en cierto nivel al discurso ideológico; podría estar diciendo simplemente que en este discurso lo afectivo tiene a menudo mayor peso que lo cognitivo. O –lo que es algo diferente– que lo «práctico-social» predomina sobre el conocimiento teórico. Para Althusser, las ideologías entrañan una clase de conocimiento; pero no son *principalmente* cognitivas, y el conocimiento en cuestión es menos teórico (que estrictamente hablando es para Althusser el único tipo de conocimiento existente) que pragmático, el que orienta al sujeto a sus tareas prácticas en la sociedad. De hecho, no obstante, muchos defensores de esta posición han terminado efectivamente negando la relevancia de la verdad y la falsedad para la ideología sin más. Entre los teóricos de Gran Bretaña, el más importante ha sido el sociólogo Paul Hirst, quien argumenta que la ideología no puede ser un asunto de falsa conciencia porque es indudablemente *real*. «La ideología... no es ilusión, no es falsedad, porque, ¿cómo puede ser falso algo que tiene efectos?... Sería como decir que un pudín negro es falso, o una apisonadora es falsa.»[26] Resulta fácil ver qué tipo de desliz lógico tiene lugar aquí. Hay una confusión entre «falso» con el significado de «no correspondiente a lo que se da» y «falso» con el significado de «irreal». (Como si alguien dijese: «¡Mentir no es cuestión de falsedad; él realmente *me* mintió!».) Es posible sostener que la ideología puede ser falsa en el primer sentido, pero no en el segundo. Hirst simplemente reduce las cuestiones epistemológicas en juego y las ontológicas. Puede ser que yo realmente experimentase que aquel grupo de tejones con pantalones de tartán mordisqueaban mis pies la otra tarde, pero esto quizá se deba a aquella sustancia química extraña que me administró el párroco local, y no a que ellos estuvieran realmente allí. En opinión de Hirst no habría manera de distinguir entre sueños, alucinaciones y realidad, ya que todos ellos se han experimentado realmente y todos pueden tener efectos reales. Aquí, la maniobra de Hirst recuerda el truco de aquellos estetas que, confrontados con el espinoso problema de la vinculación del arte con la realidad, nos recuerdan solemnemente que el arte es indudablemente real.

En vez de deshacerse sin más de las cuestiones epistemológicas *à la* Hirst, podría ser útil ponderar la sugerencia de que el discurso

26. Paul Hirst, *Law and Ideology*, Londres, 1979, pág. 38.

ideológico suele mostrar una cierta relación entre proposiciones empíricas y lo que más o menos denominamos una «visión del mundo», en la que la última lleva ventaja a la primera. La analogía más cercana a esto es quizás una obra literaria. La mayoría de las obras literarias contienen proposiciones empíricas; pueden mencionar, por ejemplo, que hay mucha nieve en Groenlandia, o que normalmente los seres humanos tienen dos orejas. Pero parte de lo que significa «carácter de ficción» es que estas afirmaciones no están generalmente presentes por sí mismas; actúan más bien como «soporte» de la cosmovisión general del propio texto. Y la manera en que estas afirmaciones empíricas se seleccionan y organizan está generalmente regida por este requisito. El lenguaje «constatativo», en otras palabras, está utilizado para fines «performativos»; las verdades empíricas están organizadas como componentes de un todo *retórico*. Si esa retórica parece exigirlo, una particular verdad empírica se puede convertir en falsedad: una novela histórica podría considerar más conveniente para sus estrategias persuasivas que Lenin siguiera vivo otra década. Similarmente, un racista que crea que en Gran Bretaña habrá más asiáticos que blancos en 1995 puede muy bien no persuadirse de su racismo si se le puede demostrar que esta presunción es empíricamente falsa, ya que esta proporción es más probable que sea un apoyo de su racismo que una razón en favor de éste. Si se refuta la afirmación, podría simplemente modificarla, o sustituirla por otra, verdadera o falsa. Es posible, pues, concebir el discurso ideológico como una compleja red de elementos normativos y empíricos en el que la naturaleza y la organización de los primeros esté determinada finalmente por las exigencias de los últimos. En este sentido, una formación ideológica es parecida a una novela.

Una vez más, no obstante, esto puede que no sea suficiente para desechar la cuestión de la verdad/falsedad, relegándola al nivel relativamente superficial de los enunciados empíricos. Pues queda todavía la cuestión más fundamental de si «la visión del mundo» se puede o no considerar en sí misma verdadera o falsa. La tesis de la antifalsa conciencia parecería sostener que no es posible falsar una ideología, así como algunos críticos literarios afirman que no es posible falsar o verificar la visión del mundo de una obra de arte. En ambos casos, simplemente «suspendemos nuestra incredulidad» y examinamos la manera propuesta en sus propios términos, considerándola expresión simbólica de una cierta manera de «vivir» el

propio mundo. En algún sentido, esto es seguramente verdad. Si una obra literaria elige destacar imágenes de degradación humana, sería inútil denunciar esto como algo incorrecto. Pero sin duda, esta caridad estética tiene sus límites. Los críticos literarios no siempre aceptan la visión del mundo de un texto «en sus propios términos»; en ocasiones quieren decir que esta visión de las cosas no es plausible, está deformada, excesivamente simplificada. Si una obra literaria resalta imágenes de enfermedad y de degradación hasta el punto de sugerir tácitamente que la vida humana carece totalmente de valor, un crítico podría muy bien objetar que ésta es una manera de ver las cosas drásticamente parcial. En este sentido, una manera de ver las cosas, a diferencia de una manera de andar, no es necesariamente inmune a juicios de verdad o falsedad, aunque algunos de sus aspectos son probablemente más inmunes que otros. Una visión del mundo tenderá a exhibir un cierto «estilo» de percepción que no puede en sí misma considerarse verdadera o falsa. No es falso para Samuel Beckett retratar el mundo en términos ociosos, estreñidos y minimalistas. Actuará de acuerdo con una cierta «gramática», un sistema de reglas para organizar sus diversos elementos, que de nuevo no podrá concebirse en términos de verdad o falsedad. Pero este sistema también contendrá normalmente otros tipos de componentes, tanto normativos como empíricos, que pueden ser examinados algunas veces en cuanto a su verdad o falsedad.

Otra sugestiva analogía entre literatura e ideología puede desprenderse de la obra del teórico de la literatura Paul De Man. Para De Man un fragmento de escritura es específicamente «literario» cuando sus dimensiones «constatativas» y «performativas» están de alguna manera mutuamente en discrepancia.[27] Según De Man, las obras literarias tienden a «decir» una cosa y a «hacer» otra. Así, el verso de W.B. Yeats «¿Cómo podemos distinguir entre el bailarín y el baile?», pregunta, literalmente, por la manera de trazar la distinción en cuestión; pero su efecto como fragmento de discurso performativo es sugerir que no puede establecerse esta distinción. En mi opinión, es muy dudoso que esto pueda valer como una teoría general de lo «literario»; pero puede unirse a una cierta teoría de los efectos de la ideología, la presentada por Denys Turner. Turner ha afirmado que un notable problema de la teoría de la ideología gira en torno al problema de cómo pueden considerarse las

27. Paul de Man, *Allegories of Reading*, New Haven, 1979, cap. 1.

creencias ideológicas a la vez «vividas» y falsas. Pues nuestras creencias vividas son en cierto sentido internas a nuestras prácticas sociales; y así, si son *constitutivas* de estas prácticas, difícilmente puede decirse que «correspondan» (o no) a ellas. En palabras de Turner: «Por ello, dado que no parece existir un espacio epistémico entre lo socialmente vivido y las ideas sociales de ello, no parece haber lugar para una relación *falsa* entre ambos».[28]

Éste es sin duda uno de los aspectos más fuertes que tiene a su favor la teoría de la antifalsa conciencia. No puede existir una relación meramente externa o contingente entre nuestras prácticas sociales y las ideas por las que las «vivimos»; así pues, ¿cómo puede decirse que estas ideas, o algunas de ellas, son verdaderas o falsas? La respuesta de Turner a este problema se parece a la de De Man sobre el texto literario. Afirma que la ideología consiste en una «contradicción performativa», en la que lo que se dice está en discrepancia con la propia situación o acto de expresión. Cuando la clase media predica la libertad universal desde una posición de dominio, o cuando un profesor advierte tediosamente a sus alumnos sobre los peligros de una pedagogía autoritaria, tenemos una «contradicción entre un significado transmitido explícitamente y el significado transmitido por el propio acto de transmitirlo»,[29] lo que para Turner es la estructura esencial de toda ideología. El que esto abarque de hecho todo lo que denominamos práctica ideológica es quizá tan dudoso como que la posición de De Man abarque todo lo que llamamos literatura; pero es una explicación esclarecedora de un tipo particular de acto ideológico.

Hasta aquí hemos examinado la función en la ideología de lo que podría denominarse la falsedad *epistémica*. Pero como ha afirmado Raymond Geuss, hay otras dos formas de falsedad muy relevantes para la conciencia ideológica, que pueden denominarse *funcional* y *genética*.[30] Falsa conciencia puede significar no que un cuerpo de ideas no sea realmente verdadero, sino que estas ideas son funcionales para el mantenimiento de un poder opresor, y que quienes las sostienen ignoran este hecho. De manera parecida, una creencia puede que no sea falsa en sí, sino derivar de un motivo ulterior no aceptable del que no son conscientes aquellos que la suscriben. Según resume Geuss su explicación, la conciencia puede

28. Denys Turner, *Marxism and Christianity*, Oxford, 1983, págs. 22-23.
29. Ibid., pág. 26.
30. Raymond Geuss, *The Idea of a Critical Theory*, Cambridge, 1981, cap. 1.

ser falsa porque «incorpora creencias que son falsas, o porque funciona de forma reprensible, o porque tiene un origen sesgado».[31] Las formas epistémica, funcional y genética de falsa conciencia pueden darse juntas, como cuando una creencia falsa que racionaliza un motivo social no aceptable resulta útil para promover los intereses de un poder dominante; pero también son posibles otras permutaciones. Por ejemplo, puede no haber una conexión inherente entre la falsedad de una creencia y su función para un poder opresor; una creencia verdadera podría haber servido igualmente bien. Un conjunto de ideas, sean verdaderas o falsas, puede estar «inconscientemente» motivado por los intereses egoístas de un grupo dominante, pero resultar de hecho disfuncional para la promoción o legitimación de aquellos intereses. Un grupo fatalista de personas oprimidas puede no reconocer que su fatalismo es una racionalización inconsciente de sus pésimas condiciones, pero este fatalismo quizá tampoco sea útil para sus intereses. Por otra parte, puede resultar funcional para los intereses de sus gobernantes, en cuyo caso una falsa conciencia «genética» de una clase social se convierte en funcional para los intereses de otra. En otras palabras, las creencias funcionales para un grupo social no tienen que estar motivadas en el seno de dicho grupo sino que pueden, por así decirlo, simplemente caer en su regazo. Algunas formas de conciencia funcionales para una clase social pueden resultar también funcionales para otra cuyos intereses están en conflicto con ella. Por lo que respecta a la falsedad «genética», el hecho de que en ocasiones *deba* ocultarse la verdadera motivación de un conjunto de creencias es suficiente para suscitar dudas acerca de su respetabilidad; pero decir que las creencias que disfrazan este motivo deben ser simplemente falsas en razón de su origen contaminado sería un ejemplo de falacia genética. Desde una perspectiva política radical, puede haber tipos positivos de motivaciones inconscientes y formas positivas de funcionalidad: los socialistas tenderán a aprobar las formas de conciencia que, siquiera de manera oblicua, expresen los intereses subyacentes de la clase trabajadora, o que contribuyan activamente a promover aquellos intereses. En otras palabras, el hecho de que una motivación esté oculta no basta en sí mismo para sugerir falsedad; la cuestión es más bien de qué tipo de motivación se trata, y de si es del tipo de

31. Ibíd., pág. 21.

creencia que *ha* de permanecer oculta. Por último, podemos señalar que un cuerpo de creencias puede ser falso pero racional, en el sentido de internamente coherente, congruente con la evidencia disponible y sostenido por razones aparentemente plausibles. El hecho de que la ideología no sea originalmente una cuestión racional no nos autoriza a identificarla con algo simplemente irracional.

Recapitulemos ahora parte del argumento expuesto. Quienes se oponen a la noción de ideología como falsa conciencia tienen razón al considerar que la ideología no es una ilusión carente de base sino una sólida realidad, una fuerza material activa que debe tener al menos cierto contenido cognitivo para contribuir a organizar la vida práctica de los seres humanos. No consiste primordialmente en un conjunto de proposiciones sobre el mundo; y muchas de las proposiciones que *presenta* son realmente verdaderas. Sin embargo, no tienen que negar nada de esto quienes afirman que la ideología a menudo o normalmente supone falsedad, distorsión y mistificación. Incluso si la ideología es esencialmente cuestión de «relaciones vividas», esas relaciones, al menos en determinadas condiciones sociales, parecen suponer afirmaciones y creencias que no son verdaderas. Como pregunta mordazmente Tony Skillen a quienes rechazan esta posición: «¿Las ideologías sexistas no representan (distorsionadamente) a la mujer como un ser naturalmente inferior? ¿Las ideologías racistas no confinan a los no blancos al salvajismo perpetuo? ¿Las ideologías religiosas no representan el mundo como una creación de los dioses?».[32]

Sin embargo, de esto no se sigue que *todo* lenguaje ideológico suponga necesariamente una falsedad. Es posible que un orden dominante haga pronunciamientos que son ideológicos en el sentido de reforzar su propio poder, pero que no son falsos en ningún sentido. Y si extendemos el término «ideología» para incluir a los movimientos políticos de oposición, al menos los radicales desearían afirmar que muchas de sus manifestaciones, aun ideológicas en el sentido de fomentar sus intereses de poder, son sin embargo verdaderas. Esto no quiere decir que estos movimientos no puedan incurrir en distorsiones y mistificaciones. «Trabajadores del mundo, uníos; no tenéis nada que perder más que vuestras cadenas», es, en

32. Tony Skillen, «Discourse Fever», en R. Edgley y P. Osborne, comps., *Radical Philosophy Reader*, Londres, 1985, pág. 332.

un sentido, obviamente falso; los trabajadores pueden perder mucho por su militancia política, como, en muchos casos, su propia vida. «Occidente es un tigre de papel», el conocido eslogan de Mao, es peligrosamente equívoco y triunfalista.

Tampoco es cierto que todo compromiso con el orden social dominante suponga algún tipo de engaño. Alguien puede tener una comprensión perfectamente adecuada de los mecanismos de la explotación capitalista, pero llegar a la conclusión de que este tipo de sociedad, aun siendo injusto y opresivo, es en conjunto preferible a cualquier otra alternativa. Desde una perspectiva socialista, esta persona está equivocada; pero es difícil considerarla engañada, en el sentido de interpretar erróneamente de manera sistemática la situación real. Hay una diferencia entre estar equivocado y estar engañado: si alguien coge un pepino y da su número de teléfono podemos llegar a la conclusión de que ha cometido una equivocación, mientras que si pasa veladas enteras hablando vivazmente por un pepino tendremos que sacar conclusiones diferentes. También está el caso de quien se compromete con el orden social dominante por razones totalmente cínicas. Alguien que nos insta a enriquecernos rápidamente puede estar promoviendo valores capitalistas; pero no necesariamente tiene que estar *legitimando* esos valores. Quizá simplemente crea que en un mundo corrupto uno puede perseguir su propio interés al igual que todos los demás. Un hombre puede apreciar la justicia de la causa feminista, pero negarse simplemente a abandonar su privilegio masculino. En otras palabras, no es sensato suponer que los grupos dominantes siempre son víctimas de su propia propaganda; aquí está la condición que Peter Sloterdijk denomina «falsa conciencia ilustrada», que vive según valores falsos pero es irónicamente consciente de ello, y así apenas puede decirse que esté mistificada en el sentido tradicional del término.[33]

Sin embargo, si las ideologías dominantes suponen a menudo falsedad, ello se debe en parte a que, de hecho, la mayoría de las personas no son cínicas. Imaginemos una sociedad en la que todo el mundo fuese o cínico o masoquista, o ambas cosas. En esta situación, no habría necesidad de ideología, en el sentido de un conjunto de discursos que oculten o legitimen la injusticia, porque a los masoquistas no les importaría su sufrimiento y los cínicos no

33. Peter Sloterdijk, *Critique of Cynical Reason*, Londres, 1988, cap. 1.

tendrían problema en vivir en un orden social explotador. De hecho, la gran mayoría de las personas tienen una conciencia muy sensible de sus propios derechos e intereses, y la mayoría se sienten incómodas ante la idea de pertenecer a una forma de vida muy injusta. Así pues, o bien deben creer que estas injusticias están en vías de ser corregidas, o que están compensadas por beneficios mayores, o que son inevitables, o que en realidad no son injusticias. Inculcar estas creencias es parte de la función de una ideología dominante. Puede hacerlo o falseando la realidad social, suprimiendo y excluyendo ciertos rasgos impresentables de ésta, o sugiriendo que estos rasgos no pueden ser evitados. Esta última estrategia tiene interés desde la perspectiva del problema verdad/falsedad. Pues en relación con el sistema *actual* puede ser verdad que, por ejemplo, es inevitable cierto nivel de desempleo, pero no en relación con una alternativa futura. Los enunciados ideológicos pueden ser verdaderos en relación con la sociedad en su estado actual, pero falsos en cuanto sirven para descartar la posibilidad de una situación transformada. La verdad misma de estos enunciados es también la falsedad de su negación implícita de que pueda concebirse algo mejor.

Así pues, si en ocasiones la ideología es falsificadora lo es por razones en conjunto más bien esperanzadoras: el hecho de que la mayoría de las personas reaccionan vivamente al trato injusto, y de que a la mayoría de las personas les gustaría creer que viven en condiciones sociales razonablemente justas. Por ello, resulta extraño que algunos radicales afirmen que el engaño y la ocultación no desempeñan ninguna función en el discurso ideológico dominante, pues tener una perspectiva política radical le compromete a uno a la concepción de que el orden social vigente está marcado por graves injusticias. Y ninguna clase dominante interesada en conservar su credibilidad puede permitirse reconocer que estas injusticias podrían rectificarse mediante una transformación política que las erradicase. Así pues, si la ideología en ocasiones supone distorsión y mistificación, es menos por algo inherente al lenguaje ideológico que por algo inherente a la estructura social a la que pertenece el lenguaje. Hay ciertos tipos de intereses que sólo aseguran su dominio mediante la duplicidad; pero esto no significa que *todos* los enunciados utilizados para promover esos intereses tengan que ser engañosos. En otras palabras, la ideología no está inherentemente constituida por la distorsión, especialmente si adoptamos la noción más amplia de ideología que denota cual-

quier síntesis nuclear entre discurso y poder. En una sociedad totalmente justa no habría necesidad de ideología en el sentido peyorativo, pues no habría necesidad de racionalizar nada.

Es posible definir la ideología de seis maneras aproximadamente diferentes, con un enfoque progresivamente contrastado. En primer lugar, podemos entender por ideología el proceso material general de producción de ideas, creencias y valores en la vida social. Esta definición es tanto política como epistemológicamente neutral, y está próxima al sentido más amplio del término «cultura». Aquí, la ideología, o cultura, denotaría todo el complejo de prácticas de significación y procesos simbólicos de una sociedad determinada; aludiría a la manera en que las personas «viven» sus prácticas sociales, en vez de a esas prácticas concretas, que pertenecerían a los ámbitos de la política, la economía, la teoría del parentesco, etc. Este sentido de ideología es más amplio que el sentido de «cultura», que se limita a la labor artística o intelectual de valor aceptado, pero más restringido que la definición antropológica de cultura, que abarcaría todas las prácticas e instituciones de una forma de vida. «Cultura», en este sentido antropológico, incluiría, por ejemplo, la infraestructura financiera del deporte, mientras que la ideología se referiría más en particular a los signos, significados y valores codificados en las prácticas deportivas.

Este sentido más general de ideología subraya la determinación social del pensamiento, proporcionando así un valioso antídoto al idealismo; pero por lo demás sería trabajosamente amplio y guardaría un sospechoso silencio sobre la cuestión del conflicto político. La ideología significa algo más que, por ejemplo, las prácticas de significación asociadas por la sociedad con el alimento; incluye las relaciones entre estos signos y los procesos del poder político. No es coextensa con el ámbito general de la «cultura», pero ilumina este campo desde una perspectiva particular.

Un segundo sentido de ideología, ligeramente menos global, gira en torno a las ideas y creencias (tanto verdaderas como falsas) que simbolizan las condiciones y experiencias de vida de un grupo o clase concreto, socialmente significativo. La cualificación «socialmente significativo» es necesaria, pues sería extraño hablar de las ideas y creencias de cuatro compañeros habituales de copas o del sexto curso de la Manchester Grammar School como grupos de ideología. Aquí, el concepto de «ideología» está muy cerca de la idea de «cosmovisión», aunque puede afirmarse que las cosmovi-

siones suelen interesarse por cuestiones fundamentales como el significado de la muerte o el lugar de la humanidad en el universo, mientras que la ideología se puede extender a cuestiones como el color de los buzones.

Concebir la ideología como una suerte de autoexpresión simbólica colectiva no es aún considerarla en términos relacionales o conflictivos; así, parece que exista la necesidad de una tercera definición del término, que atienda a la *promoción* y *legitimación* de los intereses de grupos sociales con intereses opuestos. No todas estas promociones de intereses grupales suelen denominarse ideológicas: no es particularmente ideológico pedir al Ministerio de Defensa que se abastezca de pantalones estampados en vez de lisos, por razones estéticas. Los intereses en cuestión deben tener alguna relevancia para el sostenimiento o puesta en cuestión de toda una forma de vida política. Aquí, la ideología puede contemplarse como un campo discursivo en el que poderes sociales que se promueven a sí mismos entran en conflicto o chocan por cuestiones centrales para la reproducción del conjunto del poder social. Esta definición puede entrañar el supuesto de que la ideología es un tipo de discurso particular «orientado a la acción», en el que el conocimiento contemplativo está generalmente subordinado al fomento de intereses y deseos «arracionales». Sin duda por esta razón, hablar «ideológicamente» conlleva en ocasiones, en la cultura popular, un aire de desagradable oportunismo, sugiriendo la disposición a sacrificar la verdad a fines menos presentables. Aquí, la ideología aparece como un tipo de discurso disuasorio o retórico más que verídico, menos interesado por la situación «tal como es» que por la producción de ciertos efectos útiles para fines políticos. Así pues, es irónico que algunos consideren la ideología demasiado pragmática y otros insuficientemente pragmática, demasiado absolutista, ultramundana e inflexible.

Un cuarto sentido de la ideología conservaría este acento en la promoción y legitimación de intereses sectoriales, pero lo limitaría a las actividades de un poder social dominante. Esto puede incluir la suposición de que estas ideologías dominantes contribuyen a *unificar* una formación social de manera que convenga a sus gobernantes; de que no es simplemente cuestión de imponer ideas desde arriba sino de asegurar la complicidad de clases y grupos subordinados, y así sucesivamente. Posteriormente examinaremos más detenidamente estas suposiciones. Pero este sentido de ideo-

logía es aún epistemológicamente neutral y por consiguiente puede refinarse en una quinta definición, en la que la ideología signifique las ideas y creencias que contribuyen a legitimar los intereses de un grupo o clase dominante, específicamente mediante distorsión y disimulo. Nótese que en estas dos últimas definiciones no todas las ideas de un grupo dominante tienen que considerarse ideológicas, por cuanto algunas de ellas tal vez no promuevan particularmente sus intereses, y algunas de ellas pueden hacerlo mediante el uso del engaño. Nótese también que en esta última definición es difícil saber cómo calificar un discurso políticamente opositor que promueve y pretende legitimar los intereses de un grupo o clase subordinado por recursos como la «naturalización», universalización o disfraz de sus intereses reales.

Por último, existe la posibilidad de un sexto sentido de ideología, que conserva el acento en las creencias falsas o engañosas pero considera que estas creencias derivan no de los intereses de una clase dominante sino de la estructura material del conjunto de la sociedad. El término «ideología» sigue siendo peyorativo, pero se evita su presentación como si fuese un origen de clase. La muestra más célebre en este sentido, como veremos, es la teoría marxiana del fetichismo de la mercancía.

Finalmente podemos volver a la cuestión de la ideología como «relaciones vividas» en vez de como representaciones empíricas. Si esto es así, de esta concepción se siguen algunas consecuencias políticas de importancia. Se sigue, por ejemplo, que la ideología no puede transformarse sustancialmente ofreciendo a las personas descripciones verdaderas en vez de falsas –que en este sentido no se trata simplemente de un *error*–. No llamaríamos ideológica a una forma de conciencia sólo porque fuese un error de hecho, por profundamente erróneo que fuese. Hablar de «error ideológico» es hablar de un error con causas y funciones particulares. Una transformación de nuevas relaciones vividas con la realidad sólo podría conseguirse mediante un cambio de la propia realidad. Así pues, negar que la ideología sea primordialmente una cuestión de representaciones empíricas, va ligado a una teoría materialista de la forma en que aquélla opera y de cómo podría cambiarse. Sin embargo, al mismo tiempo es importante no reaccionar tan violentamente contra una teoría racionalista de la ideología como para abstenerse de intentar cambiar el punto de vista de la gente en relación con cuestiones de hecho. Si alguien cree realmente que to-

das las mujeres sin hijos están frustradas y amargadas, presentarle el mayor número posible de mujeres sin hijos felices podría hacerle cambiar de opinión. Negar que la ideología es esencialmente una cuestión racional no es llegar a la conclusión de que es totalmente inmune a las consideraciones racionales. Y aquí «razón» significaría algo como el tipo de discurso que resultaría de la participación activa del mayor número posible de personas en una discusión de estos asuntos en las condiciones más libres de dominación posibles.

Capítulo 2

ESTRATEGIAS IDEOLÓGICAS

Antes de proseguir, puede ser pertinente preguntarse si la cuestión de la ideología merece realmente la atención que le estamos dedicando. ¿Son realmente tan importantes las ideas para el poder político? La mayoría de las teorías de la ideología han surgido en el seno de la tradición de pensamiento materialista, y en este materialismo es habitual una posición escéptica hacia la posibilidad de otorgar una gran prioridad a la «conciencia» en la vida social. Sin duda, para una teoría materialista, la conciencia por sí sola no puede desencadenar ningún cambio fundamental en la historia; y por consiguiente puede considerarse que hay algo contradictorio en la denodada dedicación de este materialismo a una indagación en los signos, significados y valores.

Un buen ejemplo del limitado poder de la conciencia en la vida social es la llamada revolución thatcheriana. La finalidad del thatcherismo fue no sólo transformar el paisaje económico y político de Gran Bretaña, sino también producir una transformación de los valores ideológicos. Dicha transformación consistía en convertir a la población moderadamente complacida que poblaba el país cuando la señora Thatcher llegó a Downing Street en una manada perfectamente repugnante de zoquetes insensibles y egoístas. A menos que la mayoría de los ingleses se hayan vuelto personas totalmente horribles y desagradables, el thatcherismo ha fracasado en sus objetivos. Toda la evidencia hace suponer que la revolución thatcheriana no ha tenido lugar. Los sondeos de opinión revelan que la mayoría de los ingleses siguen tenazmente apegados a los valores vagamente socialdemócratas que suscribían antes de que la señora Thatcher ocupara su cargo. Así pues, sea lo que sea lo que la ha mantenido en Downing Street, no puede haber sido ante todo la ideología. La señora Thatcher no estuvo donde estuvo porque el pueblo británico se identificase lealmente con sus valores;

estuvo donde estuvo *a pesar* del hecho de que dicha identificación no tuvo lugar. En realidad, si existe una «ideología dominante» en la Inglaterra contemporánea, no parece ser especialmente exitosa.

Así pues, ¿cómo *afianzó* la señora Thatcher su poder? La respuesta verdadera puede ser mucho más pedestre que la referencia a «discursos hegemónicos». Fue Primer ministro en parte a causa de las excentricidades del sistema electoral inglés, que puede conceder el poder a un gobierno rechazado por la mayoría del electorado. Desde un primer momento se propuso quebrar la fuerza del sindicalismo organizado fomentando deliberadamente un desempleo masivo, y desmoralizando así temporalmente a un movimiento de clase trabajadora tradicionalmente militante. Consiguió obtener el apoyo de un estrato cualificado de la clase trabajadora, electoralmente decisivo. Sacó partido del carácter débil y desorganizado de la oposición política, explotó el cinismo, la apatía y el masoquismo de algunos ingleses y concedió beneficios materiales a aquellos que le prestaron el apoyo que necesitaba. Todas estas iniciativas están recogidas en una intimidación ideológica de uno u otro tipo, pero ninguna de ellas puede *reducirse* a la cuestión de la ideología.

Si las personas no combaten de manera activa un régimen político que las oprime, tal vez sea porque han absorbido sumisamente sus valores dominantes. O quizá porque están demasiado agotadas tras un intenso día de trabajo para disponer de la energía necesaria para participar en la actividad política, o porque son demasiado fatalistas o apáticas para percibir la finalidad de dicha actividad. Pueden sentirse aterradas por las consecuencias de enfrentarse al régimen; o bien pueden dedicar demasiado tiempo a preocuparse por sus empleos, hipotecas y devoluciones del impuesto sobre la renta para dedicarle mucha atención. Las clases dominantes disponen de muchas más técnicas de control social «negativo», mucho más prosaicas y materiales que la de persuadir a sus súbditos de que pertenecen a una raza dominante o exhortarles a identificarse con el destino de la nación.

En las sociedades capitalistas avanzadas, los medios de comunicación se perciben a menudo como un potente recurso por el que se difunde la ideología dominante; pero esta suposición no debería aceptarse de manera incuestionable. Es cierto que muchos de los trabajadores ingleses leen periódicos conservadores de derechas; pero las investigaciones señalan que una considerable parte de es-

tos lectores o bien es indiferente o activamente hostil a la política de estos periódicos. Muchas personas dedican la mayor parte de su tiempo de ocio a ver la televisión; pero si el ver la televisión *beneficia* a la clase dominante, no puede ser principalmente porque contribuya a transmitir su propia ideología al dócil populacho. Lo importante desde el punto de vista político de la televisión probablemente es menos el contenido ideológico que el acto de contemplarla. El ver la televisión durante largos periodos de tiempo confirma funciones pasivas, aisladas y privadas de las personas, y consume mucho más tiempo del que podría dedicarse a fines políticos productivos. Es más una forma de control social que un aparato ideológico.

Esta concepción escéptica del carácter central de la ideología en la sociedad moderna encuentra expresión en la obra *La tesis de la ideología dominante* (1980), de los sociólogos N. Abercrombie, S. Hill y B.S. Turner. Abercrombie y sus colaboradores no pretenden negar que existan ideologías dominantes; pero dudan de que constituyan un medio importante para dar cohesión a una sociedad. Estas ideologías pueden unificar de hecho a la clase dominante, pero normalmente tienen mucho menos éxito –afirman– para moldear la conciencia de sus subordinados. En las primeras sociedades feudal y capitalista, por ejemplo, los mecanismos de transmisión de estas ideologías a las masas eran notablemente débiles; no había medios de comunicación ni instituciones de educación popular, y muchas de las personas eran analfabetas. Estos canales de transmisión abundan por supuesto en el capitalismo tardío; pero Abercrombie, Hill y Turner están dispuestos a cuestionar la conclusión de que las clases subordinadas se han incorporado de manera masiva a la cosmovisión de sus gobernantes. En primer lugar, afirman, la ideología dominante en las sociedades capitalistas avanzadas está llena de fisuras internas y de contradicciones, y no ofrece una unidad inconsútil para ser interiorizada por las masas; y además, la cultura de los grupos y clases dominados conserva una considerable autonomía. Los discursos cotidianos de estas clases, afirman los autores, se forman mayoritariamente al margen del control de la clase dominante, y contienen considerables creencias y valores de importancia en divergencia con los de ésta.

¿Qué es pues lo que *asegura* la cohesión de estas formaciones sociales? La primera respuesta de Abercrombie y sus colaboradores a esta pregunta consiste en negar que exista tal cohesión; el or-

den capitalista avanzado carece de una unidad consumada, y por él discurren conflictos y contradicciones mayores. Pero en la medida en que consigue la aquiescencia de los dominados a sus amos, la consigue mucho más por medios económicos que ideológicos. Lo que Marx llamó «la sombría compulsión de lo económico» basta para mantener en su lugar a hombres y mujeres; y estrategias tales como el reformismo –la capacidad del sistema capitalista de producir beneficios tangibles al menos a algunos de sus subordinados– son más decisivas a este respecto que cualquier complejidad ideológica entre los trabajadores y sus jefes. Además, si el sistema sobrevive, se debe más a las divisiones sociales entre los diversos grupos a los que explota que en razón de una coherencia ideológica general. No es necesario que estos grupos suscriban o interioricen los valores ideológicos dominantes, siempre y cuando hagan más o menos lo que se les pide. De hecho, la mayoría de los pueblos suprimidos a lo largo de la historia no han concedido de manera patente este crédito a sus gobernantes: han soportado más que admirado a éstos.

La tesis de la ideología dominante constituye un valioso correctivo al idealismo de la izquierda que sobrestima el significado de la cultura y la ideología para el mantenimiento del poder político. Este «culturalismo», dominante en los años setenta, fue una reacción al anterior economismo marxista (o reduccionismo económico); pero en opinión de Abercrombie y sus colaboradores dobló demasiado el mástil en la otra dirección. Cuando uno destaca algo, como señaló en cierta ocasión Jacques Derrida, siempre lo destaca excesivamente. Los intelectuales marxistas trafican con ideas, y de este modo siempre tienen una tendencia crónica a exagerar su importancia en el conjunto de la sociedad. No tiene nada de toscamente economista afirmar que lo que mantiene políticamente dóciles a las personas es menos los significantes trascendentales que la preocupación por su paquete salarial. En contraposición al pesimismo patricio de la Escuela de Francfort tardía, esta posición otorga un considerable respeto a la experiencia de los explotados: no hay razón para suponer que su docilidad política sea exponente de una adhesión cabal y plena a las doctrinas de sus superiores. Puede ser más bien señal de un sentido fríamente realista de la militancia política, en un periodo en el que el sistema capitalista aún es capaz de conceder ciertas ventajas materiales a aquellos que lo mantienen en marcha, aun de manera peligrosa y errática. Pero si

el sistema deja de conceder tales beneficios, este mismo realismo puede conducir a la revuelta, pues no habría entonces una interiorización a gran escala de los valores dominantes que se interpusiese a dicha rebelión. Sin duda, Abercrombie y sus colaboradores tienen razón también al señalar que los grupos sociales subordinados tienen a menudo sus propias culturas ricas y resistentes, que no pueden ser incorporadas sin conflicto a los sistemas de valor de quienes les gobiernan.

Aun así, pueden haber inclinado demasiado el mástil a su vez. Su afirmación de que el capitalismo tardío opera sustancialmente «sin ideología» es sin duda demasiado fuerte; y su rechazo sumario de los efectos encubridores y mistificadores de una ideología dominante resulta poco plausible. Lo cierto es que, sin duda, la difusión de valores y creencias dominantes entre los grupos oprimidos de la sociedad desempeña *algún* papel en la reproducción del sistema en su conjunto, pero normalmente este factor se ha exagerado en una larga tradición de marxismo occidental que ha atribuido a las «ideas» un estatus demasiado elevado. Como decía Gramsci, la conciencia de los oprimidos suele ser una amalgama contradictoria de valores tomados de sus gobernantes, y de nociones que derivan de manera más directa de su experiencia práctica. Al otorgar demasiado poco crédito a las funciones potencialmente formativas de una ideología dominante, Abercrombie y sus colaboradores corren a veces el peligro de hipersimplificar esta situación mixta y ambigua, como los Jeremías de izquierdas que mantienen la ilusión de que actualmente ha dejado de existir toda resistencia popular.

Hay aún otras razones para cuestionar la importancia de la ideología en las sociedades capitalistas avanzadas. Uno puede decir, por ejemplo, que mientras las apelaciones retóricas a estos valores públicos desempeñaron un papel central en la fase «clásica» del sistema, actualmente han sido sustituidas por formas de gestión puramente tecnocráticas. Una posición de este tipo es la formulada por el filósofo alemán Jürgen Habermas, en sus obras *Hacia una sociedad racional* (1970) y *La crisis de legitimación* (1975); pero aquí hay que distinguir entre la concepción de que la «ideología» ha sido sucedida por la «tecnología», y la tesis de que las formas más «metafísicas» de control ideológico han dado paso a las formas «tecnocráticas». Como veremos más adelante, para muchos teóricos de la ideología, el concepto mismo de ideología es

sinónimo del intento de ofrecer una justificación racional, técnica y «científica» para esta dominación social, en vez de motivos míticos, religiosos o metafísicos. Según algunas de estas concepciones, puede decirse que el sistema del capitalismo tardío actúa «por sí solo», sin necesidad de recurrir a justificación *discursiva* alguna. Ya no tiene que pasar, por así decirlo, por la conciencia; en su lugar simplemente asegura su reproducción mediante una lógica manipuladora e incorporadora en la que los seres humanos no son más que meros efectos obedientes. No es sorprendente que la ideología teórica conocida como estructuralismo haya surgido precisamente en esta época histórica. La sociedad capitalista ya no se preocupa de si creemos o no en ella; lo que la mantiene unida ya no es la «conciencia» o la «ideología», sino sus propias operaciones sistémicas complejas. Así, esta posición hereda algo de la insistencia del último Marx en la mercancía como forma de suministro automático de su propia ideología: la lógica material rutinaria de la vida cotidiana, y no un cuerpo de doctrina, un conjunto de discursos moralizantes o de «superestructura» ideológica, es lo que mantiene en funcionamiento el sistema.

Esto puede expresarse de otro modo. La ideología es esencialmente una cuestión de significado; pero para algunos, la situación del capitalismo avanzado es una situación de profunda *no* significación. El vaivén de utilidad y tecnología llenan de significado la vida social, subordinando el valor de uso al formalismo vacío del valor de cambio. El consumismo obvia el significado para involucrar al sujeto de manera subliminal y libidinal en el nivel de la respuesta visceral en vez de en el de la conciencia reflexiva. En este ámbito, como en el de los medios y el de la cultura cotidiana, la forma domina al contenido, los significantes dominan a los significados, para ofrecer las superficies planas, sin afecto y bidimensionales de un orden social posmoderno. Así, esta hemorragia masiva de significado desencadena síntomas patológicos en el conjunto de la sociedad: drogas, violencia, revueltas insensatas, búsquedas erráticas de significación mística. Pero por lo demás fomenta una apatía y docilidad generalizadas, de modo que ya no es cuestión de si la vida social tiene significado, o de si esta significación particular es preferible a aquélla, sino de si dicha cuestión es siquiera inteligible. Hablar sobre la «significación» y la «sociedad» al mismo tiempo se convierte en una suerte de error categorial, como el de buscar el significado oculto de una ráfaga de viento o del grito de un

búho. Desde esta perspectiva, lo que nos mantiene en marcha es menos el sentido que la falta de él, y así, la ideología en su sentido clásico es superflua. Después de todo, la ideología requiere una cierta subjetividad profunda en la que operar, una cierta receptividad innata a sus dictámenes; pero si el capitalismo avanzado convierte al ser humano en un ojo espectador y un estómago devorador, no hay suficiente subjetividad para que la ideología eche raíces. Los sujetos menguados, sin faz y agotados de este orden social no son receptivos al significado ideológico, ni tienen necesidad de él. La política es menos cuestión de prédica o adoctrinamiento que de gestión técnica y manipulación, de forma más que de contenido; una vez más, es como si la máquina avanzase sola, sin necesidad de pasar por la mente consciente. La educación deja de ser cuestión de autorreflexión crítica y se sume en el aparato tecnológico, certificando nuestro lugar en él. El ciudadano típico es menos el entusiasta ideológico que exclama «¡Viva la libertad!» que el narcotizado y satinado telespectador, con una mente tan lisa y neutralmente receptiva como la pantalla que tiene ante sí. Entonces resulta posible, en una cínica orientación «de izquierdas», celebrar este estado catatónico como un último y astuto recurso de resistencia a la significación ideológica –complacerse en la misma inexpresividad espiritual del orden burgués tardío como un saludable alivio de la vieja y cansina nostalgia humanista de la verdad, el valor y la realidad–. La obra de Jean Baudrillard es una muestra de este nihilismo. «Ya no se trata –escribe Baudrillard– de una falsa representación de la realidad (ideología), sino de ocultar el hecho de que lo real ya no es real...»[1]

La idea de que el capitalismo avanzado borra todo rastro de subjetividad «profunda», y con ello toda modalidad de ideología, no es tanto falsa como drásticamente parcial. En una actitud homogeneizadora irónicamente típica de un posmodernismo «pluralista», no se discrimina entre los diferentes ámbitos de la existencia social, algunos de los cuales son más susceptibles de este tipo de análisis que otros. Se repite el error «culturalista» de considerar la televisión, el supermercado, el «estilo de vida» y la publicidad como rasgos *definitorios* de la experiencia del capitalismo tardío, y se silencian otras actividades como el estudio de la Biblia, la dirección de un centro de crisis por violación, la inscripción en el ejército y enseñar

1. M. Poster, comp., *Jean Baudrillard: Selected Writings*, Cambridge, 1988, pág. 172.

a los propios hijos a hablar galés. Las personas que dirigen centros de crisis por violación o enseñan galés a sus hijos también ven la televisión y compran en los supermercados; no hay aquí, por tanto, una *única* forma de subjetividad (o de «no subjetividad»). Son los mismos ciudadanos, aquellos de los que se espera en un determinado nivel el mero desempeño de este o aquel acto de consumo o experiencia mediática, y en otro nivel el ejercicio de la responsabilidad ética como sujetos autónomos que se determinan a sí mismos. En este sentido, el capitalismo tardío sigue precisando un sujeto autodisciplinado que responda a la retórica ideológica, en cuanto padre, jurado, patriota, empleado o ama de casa, amenazando a la vez con recortar estas formas más «clásicas» de subjetividad con sus prácticas consumistas y de cultura de masas. Ninguna vida individual, ni siquiera la de Jean Baudrillard, puede sobrevivir totalmente despojada de significado, y una sociedad que adopte esta senda nihilista estaría fomentando simplemente una desintegración social masiva. Por consiguiente, el capitalismo avanzado oscila entre el sentido y el no sentido, tiende desde el moralismo al cinismo y por él discurre la embarazosa discrepancia entre ambos.

Esta discrepancia sugiere otra razón por la que en ocasiones se considera que la ideología es redundante en las sociedades capitalistas modernas. Pues se supone que la ideología engaña; y en el medio cínico del posmodernismo todos somos demasiado despabilados, astutos y taimados para ser engañados siquiera un instante por nuestra propia retórica oficial. Esta condición es la que Peter Sloterdijk denomina «falsa conciencia ilustrada» –la interminable autoironización o mala fe generalizada de una sociedad que ve más allá de sus propias racionalizaciones pretenciosas–. Esto se puede representar como una suerte de movimiento progresivo. En primer lugar, se instaura una disparidad entre lo que la sociedad dice y lo que hace; a continuación, la racionalización se vuelve irónicamente autoconsciente; y por último esta propia autoironización pasa a desempeñar fines ideológicos. El nuevo tipo de sujeto ideológico no es la desventurada víctima de la falsa conciencia, sino que sabe exactamente lo que está haciendo; sólo que aun así, sigue haciéndolo. Y en esta medida parecería adecuadamente vacunado de la «crítica ideológica» de tipo tradicional, que presupone que los agentes no están totalmente en posesión de sus propias motivaciones.

Esta particular tesis del «fin de las ideologías» está expuesta a varias objeciones. En primer lugar, generaliza de manera espuria a

toda la sociedad una modalidad de conciencia que en realidad es muy específica. Algunos trajeados agentes de bolsa pueden ser cínicamente conscientes de que su forma de vida no tiene defensa, pero es dudoso que los unionistas del Ulster pasen gran parte de su tiempo ironizando lúdicamente sobre su compromiso de mantener británico el Ulster. Por otra parte, esta ironía tiene más probabilidades de suponer una ventaja para los poderes dominantes que de molestarlos, como señala Slavoj Zizek: «En las sociedades actuales, democráticas o totalitarias, (...) el distanciamiento cínico, la risa, la ironía son, por así decirlo, parte del juego. La ideología dominante no pretende ser tomada en serio o literalmente».[2] Es como si la ideología dominante ya se hubiese acomodado al hecho de que vamos a ser escépticos hacia ella, y hubiese reorganizado sus discursos en consecuencia. El portavoz gubernamental anuncia que las acusaciones de corrupción generalizada en el gabinete son falsas; nadie le cree; él sabe que nadie le cree, y además también sabe esto. Mientras tanto, prosigue la corrupción –que es justo lo que objeta Zizek a la conclusión de que la falsa conciencia es algo del pasado–. Una forma tradicional de crítica ideológica supone que las prácticas sociales son reales, pero que las creencias utilizadas para justificarlas son falsas o ilusorias. Pero cabe, sugiere Zizek, invertir esta oposición. Pues si la ideología es una ilusión, es una ilusión que estructura nuestras prácticas sociales; y en esta medida la «falsedad» está del lado de lo que *hacemos,* y no necesariamente de lo que decimos. El capitalista que ha devorado los tres volúmenes de *El capital* sabe exactamente lo que está haciendo; pero sigue comportándose como si no lo supiese, porque su actividad es presa de la fantasía «objetiva» del fetichismo de la mercancía. La fórmula de Sloterdijk para la falsa conciencia ilustrada es: «Ellos saben muy bien lo que están haciendo, pero aun así siguen haciéndolo». En cambio, Zizek sugiere una adaptación decisiva: «Ellos saben que, en su actividad, están siguiendo una ilusión, pero con todo prosiguen en ella». En otras palabras, la ideología no es sólo cuestión de lo que yo pienso sobre una situación; está inscrito de algún modo en esa misma situación. De nada sirve que yo me recuerde a mí mismo que soy contrario al racismo cuando me siento en el banco de un parque rotulado con la expresión «Sólo blancos»; al sentarme en él, he apoyado y perpetuado la

2. Slavoj Zizek, *The Sublime Object of Ideology,* Londres, 1989, pág. 28.

ideología racista. La ideología, por así decirlo, está en el banco, no en mi cabeza.

En gran parte de la teoría desconstructiva, la idea de que la interpretación consiste en una espiral abismal de ironías, cada una de ellas ironizando a la otra hasta el infinito, suele asociarse comúnmente con un quietismo o reformismo político. Si la práctica política únicamente tiene lugar en el contexto de la interpretación, y si ese contexto es notablemente ambiguo e inestable, es probable que la propia acción sea problemática e impredecible. Este hecho se utiliza, de manera implícita o explícita, para descartar la posibilidad de programas políticos radicales de carácter ambicioso. Pues si es imposible calcular de antemano los efectos complejos de estas prácticas, en última instancia la lógica de semejante programa de acción radical es indomable, y puede escapársenos fácilmente de la mano. Ésta es una idea que ha presentado en varias ocasiones el crítico postestructuralista Jonathan Culler, entre otros. Así pues, uno haría mal intentando cualquier tipo de actividad política muy «global», como intentar eliminar el hambre en el mundo; sería más prudente volcarse en intervenciones políticas más locales, como asegurarse de que uno de cada cinco profesores que contrata es huérfano del distrito 8 de Liverpool. También en este sentido, la ironía no es una huida del juego ideológico: por el contrario, como una no recomendación implícita de la actividad política a gran escala, concede una buena dosis de ventaja al gobierno inglés o a la Casa Blanca.

En cualquier caso es importante no subestimar la medida en que las personas quizá *no* se sientan irónicas en relación con sus contradicciones activas. El mundo de los grandes negocios está lleno de la retórica de la confianza; pero la investigación muestra que casi nunca se obra de acuerdo con este principio. Lo último que en realidad hacen los hombres de negocios es confiar en sus clientes o entre sí. Sin embargo, un ejecutivo de empresa que afirme esta virtud tal vez no sea un cínico o un hipócrita; o al menos su hipocresía puede ser «objetiva» más que subjetiva. Pues los valores éticos que aplaude el capitalismo, y sus voraces prácticas reales, sencillamente se mueven en ámbitos diferentes, de forma parecida a la relación que existe entre los absolutos religiosos y la vida cotidiana. Yo sigo creyendo que el habla profana es un pecado, aun cuando mi conversación está plagada de sus expresiones. El hecho de que yo utilice un equipo de seis atareados sirvientes a tiempo completo no me impide creer de manera más o menos nebulosa

que todos los hombres y mujeres son iguales. En un mundo ideal no emplearía ningún sirviente, pero por el momento hay razones pragmáticas apremiantes por las que soy incapaz de vivir de acuerdo con mis más acendradas creencias. Yo rechazo la idea de educación privada, pero si tuviese que colocar a mi hija, llena de melindres, en una hacinada escuela, los demás niños podrían reírse de ella. Estas racionalizaciones son casi ilimitadas, y ésta es una razón para dudar de la idea de que en la sociedad capitalista moderna el cinismo frío ha sustituido por completo al autoengaño genuino.

Hemos visto que puede objetarse la importancia de la ideología por varias razones. Puede afirmarse que no *existe* una ideología dominante coherente, o que si existe es mucho menos eficaz en configurar la experiencia popular de lo que se ha creído en ocasiones. Uno puede afirmar que el capitalismo avanzado es un «juego» autosostenido que nos mantiene en nuestro lugar mucho menos por medio de las ideas que por sus técnicas materiales; y que entre estas técnicas la cohesión de lo económico es mucho más eficaz que cualquier tipo de sermones. El sistema –se sugiere– se mantiene a sí mismo menos por la imposición de un significado ideológico que por la destrucción de todo significado; y los significados que *albergan* las masas pueden estar en discrepancia con los de sus gobernantes sin que de ello se siga ninguna alteración grave. Por último, puede ser que exista una ideología dominante, pero nadie es suficientemente crédulo como para morir por ella. Todas estas afirmaciones tienen su pizca de verdad –como también la afirmación de que los factores materiales desempeñan un papel más importante para afianzar la sumisión que los ideológicos–. Sin duda es verdad que la conciencia popular está lejos de ser una «instanciación» obediente de los valores ideológicos dominantes, sino que va contra ellos en importantes aspectos. Si esta distancia parece suficientemente grande, es probable que tenga lugar una crisis de legitimación; no es realista imaginar que en tanto las personas hacen lo que se les pide, lo que éstas piensan sobre lo que están haciendo no está ni aquí ni allí.

Sin embargo, en conjunto, esta tesis del final de las ideologías es muy poco plausible. De ser cierta, sería difícil saber por qué tantas personas de estas sociedades aún se agolpan en las iglesias, discuten de política en los bares, se preocupan por lo que se enseña a sus hijos en la escuela y pierden el sueño por la constante erosión

de los servicios sociales. La visión distópica de que el ciudadano típico del capitalismo avanzado es un obtuso televidente es un mito, como incómodamente sabe la propia clase dominante. El obtuso televidente se unirá pronto a un piquete si ve en peligro su paquete salarial, o desarrollará una actividad política si el gobierno piensa trazar una autopista que pase por su jardín. El cinismo de «izquierda» de un Baudrillard es insultantemente cómplice con aquello que le *gustaría* creer al sistema –que ahora todo «va por sí solo», sin atención a la manera en que las cuestiones sociales se configuran y definen en la experiencia popular–. Si en realidad esa experiencia fuese totalmente bidimensional, las consecuencias para el sistema serían sombrías. Pues, como hemos visto, el resultado sería un acelerado estallido de síntomas «patológicos» en el conjunto de la sociedad, cuando una ciudadanía privada de significación intentase crearla de manera violenta y gratuita. Cualquier orden dominante debe otorgar a sus subordinados el suficiente significado para que siga en él; y si la lógica del consumismo, la burocracia, la cultura del «instante» y de la política «gestionada» va a agotar todos los recursos de significación social, éstas son a largo plazo muy malas noticias para el orden dominante. La sociedad capitalista avanzada aún precisa de sujetos obedientes, autodisciplinados y conformistas de manera inteligente, que algunos consideran típicos únicamente de la fase «clásica» del capitalismo; lo que sucede es que estos modos de subjetividad particulares están en cerrado conflicto con las muy diferentes formas de subjetividad apropiadas al orden «posmoderno», y ésta es una contradicción que el propio sistema es incapaz de resolver.

Raymond Geuss ha propuesto una distinción útil entre definiciones «descriptivas», «peyorativas» y «positivas» del término ideología.[3] En sentido descriptivo o «antropológico» las ideologías son sistemas de creencias característicos de ciertos grupos o clases sociales, compuestos por elementos discursivos y no discursivos. Ya hemos visto lo mucho que se acerca este significado políticamente inocuo de ideología a la noción de «cosmovisión» en el sentido de un conjunto de categorías relativamente bien sistematizadas que proporcionan un «marco» a la creencia, percepción y conducta de un grupo de individuos.

3. Raymond Geuss, *The Idea of a Critical Theory*, cap. 1.

En su sentido peyorativo, la ideología es un conjunto de valores, significados y creencias que han de concebirse de manera crítica o negativa por cualquiera de las siguientes razones. Sean verdaderas o falsas, estas creencias están sustentadas por la motivación (consciente o no consciente) de apuntalar una forma de poder opresiva. Si la motivación es inconsciente, esto supondrá una dosis de autoengaño por parte de quienes se adhieren a las creencias. En este sentido, ideología significa ideas contaminadas en su raíz, genéticamente defectuosas; y como veremos éste fue el significado de ideología que suscribió el último Friedrich Engels. De manera alternativa, la ideología puede concebirse de forma crítica porque las ideas y creencias en cuestión, sean o no verdaderas, estén motivadas por motivos poco creíbles o engañosos o no, tengan efectos que contribuyan a legitimar una forma de poder injusta. Por último, la ideología puede considerarse objetable porque genera ideas que o por su motivación o por su función o por ambas cosas son de hecho falsas, en el sentido de distorsionar y disimular la realidad social. Esto es objetable no sólo porque contribuye a apuntalar a un poder dominante, sino porque vivir en un estado permanente de engaño es algo contrario a la dignidad de seres racionales.

La ideología, en este sentido negativo, es objetable bien porque da lugar a una ilusión social masiva o porque despliega unos efectos indeseables de ideas verdaderas, o porque deriva de otra motivación indigna. Este hecho *genético* se considera a menudo suficiente para volver *epistémicamente* falsas las creencias en cuestión: como las creencias tienen su raíz en la experiencia vital de un grupo o clase particular, la parcialidad de esa experiencia les despojará de la verdad. Nos convencerán para que veamos el mundo como lo ven nuestros gobernantes, y no como es en sí. Aquí subyace el supuesto de que la verdad únicamente radica en una forma de totalización que fuese más allá de los límites de la perspectiva de cualquier grupo particular.

Sin embargo, lo que en ocasiones se considera primordialmente ideológico de una forma de conciencia no es el modo en que surge, o si es verdadera o no, sino el hecho de que sirve para legitimar un orden social injusto. Desde esta perspectiva, lo que vuelve ideológicas a las ideas no es su *origen*. No todas las ideas originadas en la clase dominante son necesariamente ideológicas; por el contrario, una clase dominante puede asumir ideas que han germinado en otro lugar y adaptarlas a sus fines. La clase media in-

glesa encontró la mística de la monarquía ya preparada para ella por una clase dominante anterior, y la adaptó de manera eficaz a sus propios fines. Incluso formas de conciencia que tienen su raíz en la experiencia de las clases oprimidas pueden ser retomadas por sus señores. Cuando Marx y Engels comentan en *La ideología alemana* que las ideas dominantes de cada época son las ideas de la clase dominante, probablemente consideran que ésta es una observación «genética», dando a entender que estas ideas son las realmente *producidas* por la clase dominante; pero es posible que sólo sean ideas que están casualmente en posesión de los gobernantes, al margen de su origen. Las ideas en cuestión pueden ser verdaderas o falsas; si son falsas, puede considerarse que lo son de manera contingente, o bien puede considerarse que su falsedad es un efecto de la labor funcional que desempeñan en el fomento de intereses turbios, o como una suerte de marca que contraen al esforzarse por racionalizar motivos sociales caducos.

Pero las ideologías también pueden enfocarse de modo más positivo, como cuando marxistas como Lenin hablan aprobatoriamente de la «ideología socialista». Aquí ideología significa un conjunto de creencias que mantiene unido e inspira a un grupo o clase específico en el logro de intereses políticos considerados deseables. Entonces la ideología es a menudo sinónimo del sentido positivo de «conciencia de clase» –de hecho se trata de una ecuación dudosa, pues se podría hablar de aquellos aspectos de una conciencia de clase que en este sentido son ideológicos, y de otros que no lo son–. Aquí, la ideología aún podría entenderse como un conjunto de ideas configuradas por una motivación subyacente, y funcionales para conseguir ciertos fines; simplemente lo que sucede ahora es que estos fines y motivaciones se aprueban, como no se aprobarían en el caso de una clase considerada injustamente opresiva. Se puede utilizar el término ideología para denotar una cierta elevación de lo pragmático o instrumental sobre el interés teórico por la verdad de las ideas «en sí», sin sostener necesariamente que esto sea un juicio *negativo*. De hecho, pensadores radicales tan divergentes como Georges Sorel y Louis Althusser, como veremos, han concebido ambos de manera aprobatoria la «ideología socialista» en este sentido pragmático.

La definición amplia de ideología como un conjunto de significados y valores que codifican ciertos intereses relevantes para el po-

der social está obviamente necesitada de cierta estilización. Más concretamente, a menudo se considera que las ideologías son conjuntos *unificadores, orientados a la acción, racionalizadores, legitimadores, universalizadores* y *naturalizadores*. Posteriormente tendremos que examinar si estos rasgos son aplicables tanto a las ideologías de oposición como a las dominantes. Examinemos ahora por turno cada una de estas suposiciones. A menudo se considera que las ideologías dan coherencia a los grupos o clases que las sustentan, fundiéndolos en una identidad unitaria, si bien internamente diferenciada, lo que quizá les permite imponer una cierta unidad a la sociedad en su conjunto. Como en la actualidad la idea de identidad coherente está algo desfasada, cabe añadir que esta unidad, en la formación de la solidaridad política y del sentimiento de camaradería, es tan indispensable para el éxito de los movimientos de oposición como parte del bagaje de los grupos dominantes.

Sin embargo, la cuestión relativa al grado de unificación real de las ideologías está muy debatida. Las ideologías, si bien se esfuerzan por homogeneizar, rara vez son homogéneas; suelen ser formaciones internamente complejas y diferenciadas, con conflictos entre sus diversos elementos que tienen que renegociarse y resolverse continuamente. Lo que llamamos ideología dominante es habitualmente la de un bloque social dominante, compuesto por clases y fracciones cuyos intereses no son siempre coincidentes; y estos compromisos y divisiones se reflejarán en la propia ideología. De hecho puede afirmarse que parte de la ideología burguesa radica en el hecho de que «habla» desde una multiplicidad de lugares, y en esta sutil difusión no presenta un blanco único a sus antagonistas. De forma similar, las ideologías de oposición suelen reflejar una alianza provisional de fuerzas radicales diversas.

Si las ideologías no son tan «puras» y unitarias como querrían concebirse a sí mismas, ello se debe en parte a que existen únicamente en relación con otras ideologías. Una ideología dominante tiene que negociar continuamente con las ideologías de sus subordinados, y este esencial carácter abierto le impedirá conseguir cualquier tipo de autoidentidad pura. En realidad, lo que hace poderosa a una ideología dominante –su capacidad de intervenir en la conciencia de aquellos a los que somete, apropiándose y remodelando su experiencia– es también lo que tiende a volverla internamente heterogénea e incongruente. Una ideología dominante de éxito, como hemos visto, debe sintonizar de manera significativa

con deseos, necesidades y anhelos genuinos; pero éste es también su talón de Aquiles, que le obliga a reconocer un «otro» respecto a sí mismo y a inscribir esta «otredad» como fuerza potencialmente dislocadora en sus propias formas. Podríamos decir en términos bakhtinianos que para que una ideología gobernante sea «monológica» –se dirija a sus súbditos con una certeza autoritaria– debe ser simultáneamente «dialógica»; pues incluso un discurso autoritario va dirigido *a* otro y vive únicamente en la respuesta del otro. Una ideología dominante tiene que reconocer que existen necesidades y deseos que nunca se generan simplemente o se implantan por sí mismos; y la visión distópica de un orden social capaz de contener y controlar todos los deseos porque los creó en un primer momento se desenmascara así como una ficción. Cualquier poder dominante precisa una dosis de inteligencia e iniciativa de sus súbditos, aunque sólo sea para que se interioricen sus propios valores; y esta capacidad de recursos es esencial para la reproducción fácil del sistema y para la posibilidad permanente de leer sus edictos «de otro modo». Si los oprimidos deben estar lo suficientemente atentos para seguir las instrucciones de los gobernantes, así serán lo suficientemente conscientes para poder cuestionarlas.

Para pensadores como Karl Mannheim y Lucien Goldmann, las ideologías mostrarían un alto grado de unidad interna. Pero hay otros pensadores, como Antonio Gramsci, que las considerarían más bien como formaciones complejas y desiguales, y otros teóricos como Pierre Macherey para quienes la ideología es tan ambigua y amorfa que apenas puede decirse que tenga estructura significativa alguna. Para Macherey, la ideología es el color invisible de la vida cotidiana, demasiado próxima al globo ocular para que pueda objetivarse adecuadamente, un medio descentrado y aparentemente ilimitado en el que nos movemos como pez en el agua, sin más capacidad que el pez de aprehender este elusivo entorno en su conjunto. Para Macherey no se puede hablar al estilo clásico marxista de «contradicciones ideológicas», pues la «contradicción» supone una estructura definitiva, de la cual está totalmente despojada la ideología en su estado «práctico». Sin embargo, se puede *poner* la ideología en contradicción imbuyéndole una forma que subraye sus límites ocultos, presionándola contra sus propios límites y revelando sus carencias y elisiones, obligando así a *hablar* a sus necesarios silencios. Ésta es para Macherey la labor que lleva a cabo el texto literario en rela-

ción con la ideología.[4] Si la teoría de Macherey subestima la medida de estructuración de una ideología, se puede decir que la noción de Georg Lukács de sujeto revolucionario sobrestima la coherencia de la conciencia ideológica.

Una sobrestimación similar, esta vez de la ideología dominante, puede encontrarse en la obra de la Escuela de Francfort tardía. Para Herbert Marcuse y Theodor Adorno, la sociedad capitalista languidece atenazada por una reificación omnipresente, que va desde el fetichismo de la mercancía y los hábitos del habla a la burocracia política y al pensamiento tecnológico.[5] Este monolito inconsútil de una ideología dominante está aparentemente desprovisto de contradicciones –lo que significa, de hecho, que Marcuse y Adorno lo toman en su valor nominal, juzgándolo como *desearía* mostrarse–. Si la reificación ejerce su dominio por doquier, esto debe incluir presumiblemente los criterios por los que en primer lugar juzgamos la reificación –en cuyo caso no seríamos capaces de identificarla en absoluto, y la crítica de la Escuela de Francfort tardía deviene imposible–. La alienación final sería no saber que estábamos alienados. Caracterizar una situación de reificada o alienada es señalar implícitamente las prácticas y posibilidades que sugieren una alternativa a ella, y que pueden volverse así criterio de nuestra condición alienada. Como veremos más adelante, para Jürgen Habermas estas posibilidades están inscritas en la estructura misma de la comunicación social, mientras que para Raymond Williams derivan de la complejidad y del carácter contradictorio de toda experiencia social. «Ningún modo de producción –afirma Williams– y por ello ningún orden social dominante y por lo tanto ninguna cultura dominante incluye o agota nunca en realidad toda la experiencia humana, la energía humana y la intención humana.»[6] Cada formación social es una amalgama compleja de lo que Williams denomina formas de conciencia «dominantes», «residuales» y «emergentes», y así ninguna hegemonía puede ser nunca absoluta. No podría encontrarse un mayor contraste que con el de la obra tardía de Michel Foucault, para quien los regímenes de poder nos constituyen de raíz, creando precisamente esas formas de subjetividad sobre las que operan de manera eficiente. Pero si esto es así,

4. Véase Pierre Macherey, *A Theory of Literary Production*, Londres, 1978.

5. Véase Herbert Marcuse, *One-Dimensional Man*, Boston, 1964, y Theodor Adorno, *Negative Dialectics*, Londres, 1973, y *Minima Moralia*, Londres, 1974.

6. Raymond Williams, *Marxism and Literature*, Oxford, 1977, pág.132.

¿qué «queda», por así decirlo, para que esta situación resulte tan espantosa? ¿Qué podría criticarse –o criticar incluso el propio Michel Foucault– de esta condición, dado que toda subjetividad no es más que el efecto del poder? Si no hay nada más allá del poder, no hay nada que esté bloqueado, categorizado y reglamentado, y por consiguiente no hay nada de qué preocuparse. Foucault habla en realidad de resistencias al poder; pero la cuestión de quién lleva a cabo la resistencia es un enigma que su obra no consigue despejar.

A menudo se considera que las ideologías son como conjuntos de creencias peculiarmente *orientadas a la acción*, en vez de como sistemas teóricos especulativos. Por abstrusamente metafísicas que puedan ser las ideas en cuestión, deben ser traducibles por el discurso ideológico a un estado «práctico», capaz de proporcionar a sus partidarios fines, motivaciones, prescripciones, imperativos, etc. Quizás sea dudoso que esto pueda servir de explicación de la Ideología en general: el tipo de ideología idealista criticada en *La ideología alemana* es censurada por Marx y Engels precisamente por su carácter *im*practicable, por su encumbrado alejamiento del mundo real. Lo que para Marx y Engels tienen de ideológico estas creencias no es que orienten pragmáticamente a hombres y mujeres a acciones políticamente censurables, sino que los desvían sin más de ciertas formas de actividad práctica.

Una ideología con éxito debe operar tanto en el nivel práctico como en el teórico, y descubrir alguna manera de vincular dichos niveles. Debe pasar de un sistema de pensamiento elaborado a las minucias de la vida cotidiana, del tratado académico al grito en la calle. Martin Seliger, en su *Ideology and Politics*, afirma que las ideologías son típicas mezclas de enunciados analíticos y descriptivos por un lado, y de prescripciones morales y técnicas por otro. Unen en un sistema coherente el contenido fáctico y el compromiso moral, y esto es lo que les otorga su poder orientador de la acción. En el nivel de lo que Seliger llama «ideología operativa» encontramos «indicaciones de implementación» (reglas para aplicar los compromisos de la ideología) que pueden entrar en conflicto con los principios fundamentales de ésta. Así, es probable que en una formación ideológica encontremos un proceso de compromiso, ajuste y negociación entre su cosmovisión general y sus elementos prescriptivos más concretos. Para Seliger las ideologías incluyen

creencias e incredulidades, normas morales, una cierta evidencia fáctica y un conjunto de prescripciones técnicas, todo lo cual asegura la acción concertada para el mantenimiento o reconstrucción de un orden social dado.

El filósofo soviético V.N. Voloshinov distingue entre ideología «comportamental» y «sistemas de ideas establecidos». La ideología comportamental atañe al «agregado de las experiencias vitales y a las expresiones externas directamente conectadas con él»; significa «esa atmósfera de habla interior y exterior asistemática y no fija que dota de sentido a toda instancia de comportamiento y acción y a nuestro mismo estado "consciente"».[7] Existe cierta relación entre esta concepción y la célebre noción de Raymond Williams de «estructura de sentimiento» –aquellas formas elusivas y no palpables de conciencia social que son a la vez tan evanescentes como sugiere el «sentimiento», pero sin embargo muestran una configuración significativa aprehendida en el término «estructura»–. «Estamos hablando –escribe Williams– sobre elementos característicos de impulso, contención y tono: los elementos específicamente afectivos de la conciencia y la relación: no del sentimiento enfrentado al pensamiento, sino del pensamiento en cuanto sentido y del sentimiento en cuanto pensado: la conciencia práctica de carácter presente, en una continuidad viva e interrelacionada.»[8]

Lo que pretende desconstruir semejante noción es la oposición conocida entre, por una parte, la ideología como doctrina rígida y explícita y la naturaleza supuestamente incoativa de la experiencia viva por otra. Esta oposición es en sí ideológicamente elocuente: ¿desde qué tipo de perspectiva social aparece la experiencia viva como algo extremadamente amorfo y caótico? Virginia Woolf puede haber experimentado su vida de este modo, pero es menos probable que sus sirvientes hayan considerado sus días tan deliciosamente fluidos e indeterminados. La doctrina se da la mano con la banal idea modernista de que la finalidad del arte es «imponer el orden en el caos». Frente a esto, el concepto de ideología comportamental o estructura de sentimiento nos recuerda que la experiencia vivida ya está siempre tácitamente conformada, si bien sólo de manera ambigua y provisional. Las ideologías teóricamente

7. V.N. Voloshinov, *Marxism and the Philosophy of Language*, Nueva York y Londres, 1973, pág. 93.
8. Williams, *Marxism and Literature*, pág. 125.

elaboradas del arte, la ciencia y la ética son para Voloshinov «cristalizaciones» de este nivel de existencia más fundamental, pero la relación entre ambas es dialéctica. Los sistemas ideológicos formales deben sacar un sustento vital de la ideología comportamental, o correr el riesgo de extinguirse; pero también deben reaccionar de manera poderosa sobre ésta dándole, como observa Voloshinov, su «tono».

Incluso en el seno de la ideología comportamental pueden distinguirse estratos diferentes. El que Voloshinov denomina el estrato inferior y más fluido de esta conciencia está compuesto por experiencias vagas, pensamientos ociosos y palabras al azar que destellan en nuestra mente. Pero los niveles superiores son más vitales y sustanciales, y éstos son los vinculados a los sistemas ideológicos. Son más móviles y sensibles que la ideología «establecida», y en esta región subliminal germinan en primer lugar aquellas energías creativas mediante las cuales puede reestructurarse un orden social. «Las fuerzas sociales emergentes encuentran expresión ideológica y se configuran ante todo en estos estratos superiores de la ideología comportamental antes de que puedan conseguir dominar el ámbito de una ideología organizada y oficial.»[9] A medida que estas corrientes ideológicas nuevas se infiltran en los sistemas de creencias establecidos, tenderán a adoptar algo de sus formas y coloraciones, incorporando en sí mismas nociones ya «corrientes». Una vez más, aquí el pensamiento de Voloshinov es paralelo a la «estructura de sentimiento» de Williams; pues lo que Williams pretende definir con esa expresión es muy a menudo la estimulación de formas de conciencia «emergente», que luchan por abrirse paso pero que no han alcanzado aún el carácter formalizado de los sistemas de creencias a que se enfrentan. Como escribe Williams, «siempre existe, aunque en diversos grados, una conciencia práctica, en relaciones específicas, actitudes específicas, percepciones específicas, de carácter incuestionablemente social y que el orden social dominante específicamente olvida, excluye, reprime o simplemente deja de reconocer».[10] Dichas experiencias sociales aún «en fase de solución», activas y apremiantes pero no articuladas aún de manera plena, por supuesto siempre pueden registrar una incorporación a manos de la cultura dominante, co-

9. Voloshinov, *Marxism and the Philosophy of Language*, pág. 92.
10. Williams, *Marxism and Literature*, pág. 125.

mo también reconoce Voloshinov; pero ambos pensadores admiten un conflicto potencial entre las formas de conciencia «práctica» y «oficial», y la posibilidad de relaciones variables entre ellas: compromiso, ajuste, incorporación, oposición cabal. En otras palabras, rechazan aquellas concepciones más monolíticas y pesimistas de la ideología que consideran la «conciencia práctica» como simplemente una instanciación obediente de las ideas dominantes.

Existe una clara afinidad entre esta distinción y la que posteriormente veremos en Antonio Gramsci como una discrepancia entre la conciencia oficial y la práctica –entre aquellas nociones que las clases oprimidas obtienen de sus superiores, y aquellas que se desprenden de sus «situaciones vitales»–. Hay una oposición similar en la obra de Louis Althusser entre «ideologías teóricas» (por ejemplo, la obra de los economistas políticos burgueses) y lo que éste denomina «ideología en estado práctico». El concepto de *habitus* de Pierre Bourdieu, que examinaremos más adelante, es un equivalente a la «ideología práctica», y está centrado en la forma en que los imperativos dominantes se convierten de hecho en formas de comportamiento social rutinario; pero al igual que la «ideología comportamental» de Voloshinov es una cuestión creativa y abierta, y en modo alguno un simple «reflejo» de las ideas dominantes.

Así pues, estudiar una formación ideológica es, entre otras cosas, examinar el complejo conjunto de enlaces o mediaciones entre sus niveles más y menos articulados. La religión organizada puede constituir un ejemplo útil. Esta religión va desde las abstrusas doctrinas metafísicas a prescripciones morales meticulosamente detalladas que rigen la rutina de la vida cotidiana. La religión es tan sólo una manera de aplicar las cuestiones más fundamentales de la existencia humana a una vida distintivamente individual. También contiene doctrinas y rituales para racionalizar la discrepancia entre ambas –para explicar por qué dejo de vivir de acuerdo con estas verdades cósmicas, y (como en la confesión) adaptar mi conducta diaria a sus exigencias–. La religión consta de una jerarquía de discursos, algunos de ellos elaboradamente teóricos (escolástica) otros éticos y prescriptivos y otros exhortatorios y de consuelo (rezos, piedad popular); y la institución de la Iglesia asegura la constante fusión de cada uno de estos discursos con los demás, para crear un continuo sin fisuras entre lo teórico y lo comportamental.

En ocasiones se afirma que si las ideologías son conjuntos de

creencias orientados a la acción, esto es una razón de su carácter falso, parcial o distorsionador. En otras palabras, aquí se puede establecer una conexión entre el carácter «sociológico» de la ideología –el hecho de que atañe a ideas orientadas de manera bastante directa a la práctica social– y la cuestión epistemológica de la falsedad de estas ideas. Según este punto de vista, un reconocimiento verdadero del mundo se deforma bajo la presión de ciertos intereses pragmáticos, o se desvirtúa por los límites de la situación de clase de la que deriva. Decir que el lenguaje de la economía política burguesa es ideológico es afirmar que en ciertos aspectos clave delata una «interferencia» de la insistencia de los intereses burgueses prácticos. No tiene que ser sólo una codificación «superior» de estos intereses, como pensó el propio Marx; no es sólo una reflexión teórica espuria de la ideología comportamental burguesa. Pero en ciertos aspectos su discurso genuinamente cognitivo se bloquea, sucumbe bajo ciertos límites conceptuales que marcan las fronteras históricas reales de la propia sociedad burguesa. Y estos problemas teóricos únicamente podrían resolverse por la transformación de esa forma de vida.

Según esta perspectiva, la ideología se vuelve falsa por sus determinaciones sociales. Por supuesto, el problema de esta formulación es que no existe pensamiento alguno que *no* esté socialmente determinado. Debe ser así una cuestión del *tipo* de determinantes sociales en consideración. No es preciso sustentar que la única alternativa a la ideología es, pues, un conocimiento «no en perspectiva», socialmente desinteresado; puede afirmarse simplemente que en cualquier momento histórico dado ciertos puntos de vista socialmente determinados entrañan más verdad que otros. Algunos, como se dice, pueden estar «en situación de conocer», mientras que otros quizá no lo estén. El hecho de que todos los puntos de vista estén socialmente determinados no entraña que todos los puntos de vista tengan igual valor. Es más probable que un prisionero reconozca la naturaleza opresiva de un sistema judicial particular que un juez. Los intereses pueden interferir con nuestro conocimiento, por ejemplo en el sentido de que comprender la situación tal vez no fomente verdaderamente mis intereses. Pero alguien puede correr el riesgo de morirse de hambre a menos que *consiga* comprender la situación real, en cuyo caso su conocimiento en modo alguno es desinteresado.

Es posible que una ideología no «exprese» simplemente intereses sociales, sino que los *racionalice*. Quienes creen que si permitimos un aumento de la inmigración no quedará aire para respirar en Gran Bretaña, probablemente están racionalizando una actitud racista. La racionalización es un concepto nuclear de la teoría psicoanalítica, definido por J. Laplanche y J.-B. Pontalis como un «procedimiento por el que el sujeto intenta presentar una explicación que es o bien lógicamente congruente o éticamente aceptable en relación con actitudes, ideas, sentimientos, etc., cuyos verdaderos motivos no se aprecian».[11] Denominar «racionalizadoras» a las ideologías ya implica suponer que tienen algún descrédito –que intentan defender lo indefensible, disfrazando un motivo desacreditado en términos éticos altisonantes.

Sin embargo, no todos los discursos ideológicos tienen que ser de este tipo, bien porque un grupo puede no considerar sus motivos especialmente vergonzosos, o porque de hecho no lo sean. La sociedad antigua no consideró reprensible la posesión de esclavos, y no vio motivo para racionalizarla como tendríamos que hacer hoy. Los ultraderechistas no tendrían que justificar el libre comercio afirmando que finalmente irá en beneficio de todos; para ellos, los más débiles pueden ser simplemente desechados. Si puede definirse como ideológico lo que hicieron los *diggers* y las sufragistas, no es porque revele motivos ocultos y dudosos. Los grupos y clases dominantes pueden tener buenos motivos y otros menos buenos: el anticomunismo occidental es a menudo una apología autointeresada de los derechos de propiedad occidentales, pero en ocasiones también una protesta contra el carácter represivo de las sociedades poscapitalistas. Para la teoría psicoanalítica, el verdadero motivo en el acto de racionalización está necesariamente oculto al sujeto, pues si lo conociese intentaría cambiarlo; pero esto puede o no ser así en el caso de la ideología. Algunos norteamericanos creen realmente que el despliegue militar de su ejército se produce en interés de la libertad mundial, mientras que otros lo perciben de manera más cínica, como una iniciativa en interés de la defensa de la propiedad norteamericana. Las clases dominantes no siempre se autoengañan, ni siempre son víctimas de su propia propaganda.

Así pues, según esta perspectiva las ideologías pueden considerarse intentos más o menos sistemáticos de ofrecer explicaciones y

11. J. Laplanche y J.-B. Pontalis, *The Language of Psycho-Analysis*, Londres, 1980, pág. 375.

justificaciones plausibles de la conducta social que de otro modo estaría expuesta a la crítica. Estas disculpas ocultan, pues, la verdad a los demás, y quizá también al propio sujeto racionalizador. Si se consideran todos los intereses sociales como lo hizo el sociólogo Pareto, es decir, como manifestaciones esencialmente afectivas e irracionales, toda ideología teórica se vuelve una suerte de racionalización compleja, que sustituye la creencia supuestamente irracional por emociones y opiniones irracionales o no racionales. Así, la estructura de la racionalización es metafórica: un conjunto de concepciones se pone en lugar de otro.

Los grupos oprimidos de la sociedad pueden racionalizar su situación de forma tan cabal como sus gobernantes. Pueden percibir que sus condiciones dejan mucho que desear, pero racionalizar este hecho diciendo que merecen sufrir, o que todo el mundo sufre, o que eso es de algún modo inevitable, o que la alternativa podría ser peor. Como estas actitudes benefician por lo general a los gobernantes, puede afirmarse que en ocasiones las clases dominantes permiten que sus subordinados lleven a cabo gran parte de la racionalización en su lugar. Los grupos o clases dominantes también pueden racionalizar su situación hasta el punto del autoengaño, convenciéndose de que en modo alguno son infelices. Aquí, vale la pena señalar que si descubriésemos que realmente *son* felices, es difícil saber por qué deberíamos presionar para que cambien sus condiciones; tendríamos que afirmar que de hecho no son felices, pero que lo desconocen por razones ideológicas. Si obviamente no va en interés de un grupo oprimido autoengañarse sobre su situación, sí va en su interés en otro sentido, pues este autoengaño puede volver más tolerables sus condiciones. No se trata simplemente de que las creencias del grupo estén en divergencia con sus intereses, sino de que tengan diversos intereses en conflicto.

La racionalización puede contribuir a promover intereses, pero hay maneras de promover intereses que no suponen particularmente una racionalización. Uno puede contribuir a promover sus intereses precisamente si *no* los racionaliza, como en el caso de un hedonista confeso que se gana nuestra simpatía por su apabullante candor. Una ideología estoica o fatalista puede racionalizar las pésimas condiciones de un grupo social, pero sin favorecer necesariamente sus intereses, en otro sentido que proporcionándole un opiáceo. Una excepción a este caso es la célebre doctrina nietzscheana del *resentimiento,* en la que un pueblo postrado infecta de-

liberadamente a sus gobernantes con su propio nihilismo autopunitivo para así recortar astutamente su poder.

Suele considerarse que el mecanismo de racionalización está en la raíz del autoengaño, tema sobre el cual existe una amplia y sugerente literatura.[12] El autoengaño es aquella condición en la que uno tiene deseos que niega o desmiente, o de los cuales simplemente no es consciente. Denys Turner considera toda esta concepción muy problemática por dos razones: en primer lugar, porque parece negar la realidad del estado de autoengaño. La persona que se autoengaña realmente *está* autoengañada, en vez de albergar un auténtico deseo cubierto de una capa de falsa conciencia. En segundo lugar, Turner no puede aceptar la idea de tener un deseo del que no se es consciente, o que uno interpreta erróneamente de manera sistemática a sí mismo.[13] Aquí el problema puede girar en parte en el tipo de deseos en cuestión. Parecería razonable afirmar que un grupo social explotado puede estar profundamente insatisfecho con el régimen que se beneficia de él, sin reconocer plenamente esto de manera consciente. Puede manifestarse en cambio en la forma de una «contradicción performativa» entre lo que los miembros del grupo hacen y lo que dicen: pueden otorgar oficialmente lealtad al régimen aun demostrando su indiferencia hacia él mediante, por ejemplo, un absentismo masivo del trabajo. Donde sin duda tienen razón quienes cuestionan la noción de autoengaño es en que no tendría sentido afirmar que este grupo tiene un deseo ardiente de socializar la industria y ponerla bajo el control de los trabajadores, desmantelar las estructuras del patriarcado y retirarse de la OTAN en cuatro meses, y no ser conscientes de ello. Nadie puede albergar aspiraciones tan precisas como éstas y ser inconsciente de ellas, igual que un perro puede esperar vagamente la vuelta de su amo, pero no puede esperar que vuelva a las dos y cuarto de la tarde del miércoles.

Las ideas y creencias pueden surgir de deseos subyacentes, pero también son en parte constitutivos de aquéllas. Un miembro de una tribu «perdida» de la cuenca amazónica no puede desear ser un neurocirujano, pues carece de esta noción. La racionalización supone un conflicto entre la creencia consciente y la motivación

12. Véase, por ejemplo, Jon Elster, *Sour Grapes: Studies in the Subversion of Rationality*, Cambridge, 1983, y Herbert Fingarette, *Self-Deception*, Atlantic Highlands, N.J., 1969.

13. Turner, *Marxism and Christianity*, págs. 119-121.

inconsciente o no confesada, pero el concebir la ideología en general como una cuestión de represión en el sentido freudiano plantea varios problemas. Sufrir una mistificación es menos haber reprimido cierto conocimiento que no haber conocido algo en un primer momento. También está la cuestión de si la ideología supone en ocasiones albergar ideas mutuamente contradictorias a la vez, frente a haber sucumbido a una contradicción entre creencia consciente y actitud inconsciente. Es difícil ver cómo alguien podría afirmar que los niños son deliciosos en todos los aspectos y a continuación denunciarlos como pequeñas bestias repulsivas, frente a observar que los niños son deliciosos en cierto sentido pero no en otros. Pero un sirviente puede oscilar con una asombrosa rapidez entre admirar a su amo y revelar un desprecio implacable hácia él, con lo que podríamos llegar a la conclusión de que tiene, de hecho, dos creencias mutuamente contradictorias al mismo tiempo. Sin duda la admiración pertenece a esta ideología «oficial», mientras que el desprecio se desprende de su «conciencia práctica». Cuando Otelo afirma que cree que Desdémona le es fiel y sin embargo no lo cree, puede no querer decir que en ocasiones piensa una cosa y en ocasiones la otra, o que parte de él confía en ella y otra parte no, o que en realidad no tiene idea de lo que cree y está totalmente confuso. Puede querer decir que en un determinado nivel encuentra totalmente inconcebible que ella le haya traicionado, mientras que en otro nivel tiene abundantes pruebas que sugieren lo contrario. Un aspecto de la ideología patriarcal de Otelo –su complaciente fe en la seguridad de su posesión sexual– está reñido con otro: su sospecha paranoide respecto a las mujeres.

El concepto de racionalización está estrechamente ligado con el de *legitimación*. La legitimación se refiere al proceso por el que un poder dominante afianza en sus súbditos al menos un consentimiento tácito a su autoridad, y al igual que la «racionalización» puede tener un regusto peyorativo, que sugiere la necesidad de volver respetables intereses por lo demás ilícitos. Pero esto no tiene que ser siempre así; la legitimación puede significar simplemente establecer los propios intereses como algo aceptable en general, en vez de darle una pátina de legalidad espuria. Los intereses sociales que consideramos justos y válidos pueden tener que luchar duro para conseguir la credibilidad del conjunto de la sociedad. Legitimar el propio poder no es necesariamente «naturalizarlo», en el

sentido de hacerlo parecer espontáneo e inevitable a los propios subordinados: un grupo o clase puede percibir que existen tipos de autoridad distintos de la de sus amos, pero aun así apoyar esta autoridad. Un tipo de dominación suele legitimarse cuando las personas sometidas a él llegan a juzgar su propia conducta por los criterios de sus gobernantes. Alguien con acento de Liverpool que crea que habla de manera incorrecta ha legitimado un poder cultural establecido.

Existe una importante distinción entre las ideas que *sirven* y las que contribuyen a *legitimar* intereses sociales. Una clase dominante puede promover sus fines predicando que la mayoría de sus subordinados tienen una inteligencia subhumana, pero esto difícilmente servirá de legitimación a ojos de los subordinados. La creencia de que el valor espiritual supremo consiste en ponerse por encima de los propios competidores probablemente no tendría que racionalizarse para otorgarse legitimación. Muchas de las creencias de un grupo oprimido –que sus sufrimientos son inevitables o que la rebelión sería castigada brutalmente– sirven a los intereses de sus amos, pero no los legitiman de manera particular. La *ausencia* de ciertas creencias puede favorecer los propios intereses, y los de otro grupo: no pensar que el resultado de recortar los salarios es el tormento eterno favorece a la burguesía, igual que le favorece si aquellos cuyos salarios se recortan rechazan las doctrinas del materialismo dialéctico. Un conjunto de creencias falsas puede favorecer los intereses de una clase, como afirma Marx en relación con los revolucionarios de clase media en *El 18 brumario de Luis Bonaparte*, que se engañan productivamente sobre el esplendor de su proyecto. Igual que las ideas verdaderas pueden resultar disfuncionales para fomentar intereses sociales, las falsas pueden resultar funcionales para ello; así, para Friedrich Nietzsche la verdad no es más que cualquier ilusión que supone un realce para la vida. Por ejemplo, un grupo puede sobrestimar su propia fuerza política, pero el fruto de este cálculo erróneo puede ser un curso de acción exitoso que en caso contrario no habría seguido. Por lo que respecta a las clases dominantes, la ilusión de que actúan en favor del interés común puede reforzar su autoestima y, con ello, su poder. Nótese asimismo que una creencia puede ser *explicable* en términos de la propia posición social, pero no fomentar esta posición de manera significativa; y que afirmar que una creencia es funcional para los intereses sociales no es necesariamente negar que tenga una base

racional. Quien suscriba esta creencia puede haber llegado a ella de cualquier modo, a pesar del hecho de que va en su interés hacerlo.[14]

En ocasiones se piensa que algunas acciones del Estado son legítimas, mientras que otras no. El Estado tiene poderes lícitos, pero en ocasiones saca los pies del plato. Sin embargo, para un marxista el Estado burgués es ilegítimo *in se*, por mucho que consiga legitimarse a ojos de sus subordinados, pues es esencialmente un órgano del dominio de clase injustificable. Sin embargo, deberíamos recordar que esta legitimación no es nunca simplemente una cuestión *ideológica:* las clases dominantes tienen medios materiales a su disposición para conseguir el consentimiento de sus subordinados, como elevar sus salarios o proporcionarles asistencia sanitaria gratuita. Como vimos al examinar *La tesis de la ideología dominante*, es imprudente suponer que un poder legitimado siempre es interiorizado de manera exitosa por aquellos que constituyen su blanco. Tenemos que distinguir entre esta aceptación «normativa» y la probablemente más generalizada condición de aceptación «pragmática», en la que los grupos subordinados suscriben el derecho de sus gobernantes a gobernar porque no pueden concebir una alternativa realista.

Una ideología obtiene legitimidad utilizando el recurso de «universalizarse» o «eternizarse». Los valores e intereses que de hecho son específicos a una cierta época y lugar se proyectan como valores e intereses de toda la humanidad. Aquí opera la suposición de que, de no ser así, la índole autointeresada de la ideología sería embarazosamente demasiado importante, y con ello impediría su aceptación general.

El *locus classicus* de esta concepción puede encontrarse en *La ideología alemana*, donde Marx y Engels afirman que «cada nueva clase que se pone en el lugar de la dominante anterior se ve obligada, simplemente para conseguir su objetivo, a representar su interés como el interés común de todos los miembros de la sociedad, es decir, expresado en forma ideal: tiene que dar la forma de universalidad a sus ideas, y representarlas como las únicas racionales y universalmente válidas».[15] No deberíamos descartar dicha uni-

14. Estoy en deuda en algunos de estos aspectos con Jon Elster, «Belief, Bias and Ideology», en M. Hollis y S. Lukes, comps., *Rationality and Relativism*, Oxford, 1982.

15. Karl Marx y Friedrich Engels, *The German Ideology*, edición a cargo de C. J. Arthur, Londres, 1974, págs. 65-66.

versalización como un mero desdén: Marx y Engels prosiguen este pasaje observando que los intereses de una clase revolucionaria emergente es probable que *estén* vinculados con los intereses comunes de todas las demás clases no dominantes. El proletariado revolucionario ha intentado tradicionalmente reunir bajo su estandarte a los demás grupos y clases desfavorecidos: los campesinos pobres, los intelectuales, los elementos de la pequeña burguesía, etc., que también están interesados en derribar el bloque dominante. Y los movimientos populares radicales de uno u otro tipo se han adherido tradicionalmente a los faldones de la burguesía revolucionaria, normalmente sólo para ser abandonados tan pronto como esta clase llega al poder. Cuando una clase social es aún emergente, ha tenido aún poco tiempo para consolidar sus propios intereses sectoriales y aplica sus energías a la consecución del más amplio apoyo posible. Una vez izada en el poder, sus intereses egoístas empezarán a resultar más patentes, y esto les hará pasar de una posición universal a otra particular a ojos de algunos de sus anteriores partidarios. Para algunos teóricos marxistas, la ideología en sentido estricto se afianza únicamente en este punto: según esta concepción, la conciencia de clase no es ideológica cuando una clase está aún en la etapa revolucionaria, pero se convierte en ideológica cuando posteriormente necesita ocultar las contradicciones entre sus propios intereses y los del conjunto de la sociedad.[16] En resumen, es precisa una falsa universalización tan pronto como ha fracasado otra verdadera.

Así pues, la universalización no es siempre un mecanismo especiosamente racionalizador. La emancipación de la mujer redunda realmente en interés de todas las personas; y la creencia de que los propios valores son definitivamente universales puede proporcionar cierto impulso importante para conseguir la legitimidad de éstos. Si un grupo o clase social necesita universalizar sus creencias y valores para conseguir apoyo a ellas, esto supondrá una diferencia para las creencias y valores en cuestión. No es sólo cuestión de que la clase persuada a las demás de que sus intereses son de hecho idénticos a los de éstas, sino de enmarcar estos intereses de manera que vuelvan esto plausible. En otras palabras, es una cuestión de cómo se describe a sí mismo el grupo o clase, y no sólo de cómo se vende a los demás. Enmarcar los propios intereses

16. Véase Jorge Larrain, *The Concept of Ideology*, Londres, 1979, pág. 62.

de este modo puede ir en contra de los propios intereses inmediatos, o incluso contra los más a largo plazo. Los valores universales de la burguesía revolucionaria –libertad, justicia, igualdad, etc.– promovieron a la vez su propia causa y pusieron –a aquella burguesía– en un grave aprieto cuando las demás clases subordinadas empezaron a tomarse en serio estos imperativos.

Si yo tengo que convencerte a ti de que va realmente en tu interés que yo sea autointeresado, sólo podré ser efectivamente autointeresado volviéndome menos autointeresado. Si mis intereses deben tener en cuenta los tuyos para prosperar, serán redefinidos en la base de tus propias necesidades, dejando así de ser idénticos a sí mismos. Pero tus intereses tampoco permanecerán idénticos, pues ahora se han reformulado al definirse alcanzables únicamente en el marco de los míos. Un ejemplo útil de este proceso es el del Estado político. Para el marxismo, el Estado es esencialmente un instrumento del poder de la clase dominante; pero es también un órgano por el que esa clase debe conseguir el consenso general en cuyo seno sus intereses pueden prosperar mejor. Este último requisito supone habitualmente que el bloque dominante negocie con las fuerzas antagónicas en el ámbito del Estado de una manera no siempre compatible con sus propios intereses a corto plazo.

Una clase que consiga universalizar sus objetivos dejará de parecer que la mueve un interés sectorial; en la cúspide de su poder, éste se desvanecerá efectivamente. Por eso la «universalización» es comúnmente para los radicales un término peyorativo. Según esta perspectiva, las ideologías siempre están impulsadas por ambiciones globales, eliminando la relatividad histórica de sus propias doctrinas. «La ideología –escribe Louis Althusser– no tiene cara exterior.»[17] Este alcance global abarca tanto el tiempo como el espacio. Una ideología es reacia a creer que llegó a nacer alguna vez, pues reconocerlo sería reconocer que puede morir. Al igual que el niño edípico, preferiría concebirse carente de padres, originado partenogenéticamente de su propia semilla. Se ve igualmente embarazada por la presencia de ideologías hermanas, pues éstas señalan sus propias fronteras finitas y delimitan así su dominio. Contemplar una ideología desde el exterior es reconocer sus límites; pero desde el interior estos límites se desvanecen hasta el infi-

17. Louis Althusser, *Lenin and Philosophy*, Londres, 1971, pág. 164.

nito, dejando a la ideología curvada sobre sí misma como el espacio cósmico.

Sin embargo, no está claro que todo discurso ideológico necesite ocultar de este modo sus fronteras. «Sé que hablo como un liberal occidental, pero simplemente creo que el islam es un credo bárbaro»: estos tímidos pronunciamientos autorreferenciales deberían alertarnos contra la creencia hoy de moda de que la incorporación del sujeto en sus propias expresiones es inevitablemente una iniciativa progresiva. Por el contrario, como sucede con el apabullante candor del autoproclamado hedonista, esto en realidad puede condenar su propio punto de vista. Ahora todos los ideólogos insisten obtusamente en que todos, desde Adán al jefe druida, han compartido sus opiniones –lo que nos lleva a la doctrina de la *naturalización.*

A menudo se considera que las ideologías de éxito vuelven naturales y autoevidentes sus creencias –que las identifican con el «sentido común» de una sociedad de modo que nadie puede imaginar cómo han podido ser alguna vez diferentes–. Este proceso, que Pierre Bourdieu denomina *doxa*, hace que la ideología cree un encaje lo más fuerte posible entre sí misma y la realidad social, salvando con ello la distancia en que podría insertarse la instancia de la crítica. La ideología redefine la realidad social para volverse coextensa con ella misma, de un modo que oculta la verdad de que, de hecho, la realidad creó la ideología. En cambio, ambas parecen estar creadas juntas de manera espontánea, tan inseparables como una manga y su forro. El resultado, en términos políticos, es un círculo aparentemente vicioso: la ideología únicamente podría transformarse si la realidad fuese tal que permitiese objetivarla; pero la ideología procesa la realidad de una manera que impide esta posibilidad. Ambas se autoconfirman mutuamente. Según esta concepción, una ideología dominante no combate tanto las ideas alternativas como las arroja fuera de los límites de lo pensable. Las ideologías existen porque hay cosas que no deben pensarse a toda costa, y menos decirse. Entonces establecer cómo podríamos llegar a *saber* que existen semejantes ideas se presenta como una obvia dificultad lógica. Quizá sintamos simplemente que hay *algo* en lo que deberíamos pensar, pero que no tenemos idea de qué se trata.

Según esta perspectiva, la ideología se presenta a sí misma como un «¡Por supuesto!», o como un «No hace falta decirlo»; y de

Georg Lukács a Roland Barthes éste ha sido uno de los supuestos centrales de la «crítica ideológica». La ideología congela la historia en una «segunda naturaleza», presentándola como algo espontáneo, inevitable e inalterable. Es esencialmente una *reificación* de la vida social, como parece afirmar Marx en su famoso ensayo sobre el fetichismo de la mercancía. La naturalización tiene un vínculo obvio con la universalización, pues lo que se considera universal suele considerarse natural; pero de hecho ambos mecanismos no son sinónimos, pues se podría considerar una actividad como universal sin juzgarla necesariamente de natural. Uno puede conceder que todas las sociedades humanas hasta la fecha han conocido la agresión, aun atendiendo ávidamente un orden futuro en el que esto deje de ser así. Pero esto implica claramente que lo que siempre ha sido verdad, y en todo lugar, es innato a la naturaleza humana, y que por lo tanto no puede cambiarse. Simplemente ha de aceptarse que los campesinos franceses del siglo XII en realidad eran capitalistas disfrazados, o que los sioux siempre han deseado en secreto ser agentes de cambio y bolsa.

Al igual que la universalización, la desnaturalización forma parte del impulso *deshistorizante* de la ideología, de su negación tácita de que las ideas y creencias son específicas de una época, lugar y grupo social particular. Como reconocen Marx y Engels en *La ideología alemana*, concebir las formas de conciencia como algo autónomo, mágicamente absueltas de determinantes sociales, equivale a desvincularlas de la historia y a convertirlas en un fenómeno natural. Si algunos ideólogos feudales denunciaron la inicial empresa capitalista, fue porque la consideraron innatural –lo que quiere decir, por supuesto, infiel a la definición feudal de la naturaleza humana–. Posteriormente, el capitalismo devolvería el cumplido al socialismo. Dicho sea de paso, es interesante señalar que el propio concepto de naturalización se basa en una *ideología* particular de la naturaleza, que la concibe, a la manera de William Wordsworth, como algo masivamente inmutable y duradero; resulta irónico que tenga que prevalecer esta concepción de la naturaleza en una época histórica en la que la materia cobra continuamente una forma humana, es objeto de dominio tecnológico y de transformación. Thomas Hardy abre *The Return of the Native* hablando del paisaje estéril e inmutable del brezal de Egdon, un trozo de tierra que fue cultivado de punta a cabo por la Comisión Forestal no mucho después de su muerte. Quizá sea esta naturaleza

humana la que tienen presente los ideólogos, y la que de manera similar suponen que es inmutable. Negar esto, como adecuadamente hace la izquierda política, no es decir que no hay nada de natural e inmutable en la especie humana. Es natural que los seres humanos nazcan, coman, desarrollen una actividad sexual, se asocien entre sí, transformen su entorno, mueran, etc.; y el hecho de que todas estas prácticas son, en términos culturales, muy variables no les despoja de su naturalidad. Karl Marx creía firmemente en la naturaleza humana, y sin duda con bastante razón.[18] Hay muchos aspectos decisivos de las sociedades humanas que se siguen de la índole material de nuestro cuerpo, una naturaleza que se ha modificado sólo de manera insignificante en la historia de la especie. Las apelaciones a la naturaleza y a lo natural no son en modo alguno necesariamente reaccionarias: un orden social que niegue a sus miembros el afecto, la comida y el cobijo es innatural, y debe cuestionarse políticamente por esta razón. Cuando los gobernantes de los *anciens régimes* de la Europa del siglo XVIII oían la temida palabra «naturaleza», cogían sus armas.

En realidad muchas formas de ideología naturalizan sus propios valores; pero al igual que ocurre con la universalización, cabe dudar de si esto es universalmente verdadero. La idea de que la ideología convierte lo controvertido en obvio se ha vuelto también tan obvia que puede resultar cuestionable. La bendita doctrina de la Asunción de la Virgen a los cielos es sin duda ideológica, pero esto apenas es obvio siquiera para muchos de sus píos partidarios. Es difícil imaginar que haya surgido espontáneamente de nuestra experiencia fortuita del mundo. Muchas personas reverencian a la monarquía, pero no siempre les resulta evidente que *deba* haber un monarca, y pueden saber que hay sociedades con un orden razonable que carecen de esta institución. Algunos pueden estar ferozmente comprometidos con el capitalismo sabiendo perfectamente que es un sistema histórico bastante reciente, una manera de organizar la sociedad entre muchas otras.

El supuesto carácter obvio de la ideología va de la mano de su presunta falta de autorreflexión. Lo que esto supone es que a alguien le resultaría imposible sostener concepciones ideológicas y a la vez ser consciente de que lo son. Las ideologías son discursos incapaces de curvarse críticamente sobre sí mismos, y están cega-

18. Véase Norman Geras, *Marx and Human Nature*, Londres, 1983.

das a sus propias bases y fronteras. Si la ideología se conociese como tal, al instante dejaría de serlo, igual que si un cerdo supiese que era cerdo dejaría de serlo. «La ideología –observa Louis Althusser– nunca dice: "Yo soy ideológica".»[19] Aun cuando esto puede ser así muchas veces, sin duda ese «nunca» es excesivo. «Yo sé que soy un terrible sexista, pero simplemente no puedo soportar ver a una mujer con pantalones»; «Perdón por ser tan burgués, pero, ¿le importaría escupir en el inodoro en vez de en la batidora?»: estas expresiones pueden ser poco más que intentos de evitar la crítica mediante su archifranqueza, pero señalan un grado limitado de autoconciencia irónica que no tiene en cuenta una consumada teoría de la «naturalización». Yo puedo tener cierta conciencia del origen social y función de mis creencias, sin por ello dejar de tenerlas. Un novelista como E.M. Forster es perfectamente capaz de discernir algo de las condiciones de explotación en la que se basa su propio humanismo liberal, sin dejar por ello de ser un humanista liberal. En realidad, la culpable comprensión de las fuentes de su propio privilegio forma *parte* de su liberalismo de clase media; un verdadero liberal debe ser lo suficientemente liberal para sospechar de su propio liberalismo. En resumen, la ideología no es siempre el blanco frágil cegado a sí mismo y autoengañado en que ocasionalmente lo convierten sus teóricos –y entre ellos la autoironización cínica e infinitamente regresiva de una época posmoderna–. Por el contrario, puede elevarse de vez en cuando a un estatus «metalingüístico» y nombrarse a sí misma, al menos parcialmente, sin abandonar su posición. Y esta autorreflexión parcial puede afianzarse en vez de relajarse. El hecho de que siempre haya de concebirse a las ideologías como fenómenos naturalizadores y universalizadores naturaliza y universaliza el concepto de ideología, y ofrece a sus antagonistas un expediente político demasiado fácil.

Por último, podemos preguntarnos en qué medida los diversos mecanismos que hemos examinado se manifiestan tanto en las ideologías de oposición como en las dominantes. A menudo, las ideologías de oposición intentan unificar una secuencia diversa de fuerzas políticas, y están orientadas a la acción efectiva; también se esfuerzan por legitimar sus creencias a ojos del conjunto de la sociedad, de modo que algunos socialistas, por ejemplo, hablan de la necesidad de crear un «sentido común socialista» en la concien-

19. Althusser, *Lenin and Philosophy*, pág. 175.

cia de los hombres y mujeres normales. Cuando la clase media era aún una fuerza política emergente, su grito unificador revolucionario de libertad era sin duda, entre otras cosas más nobles, una racionalización de la libertad de explotar; y tuvo la intención tanto de universalizar sus valores (apelando a una «humanidad» abstracta frente al sectarismo del orden tradicional) como naturalizarlos (invocando «derechos naturales» frente a la mera costumbre y privilegio). En la actualidad los radicales políticos están adecuadamente recelosos de repetir esta iniciativa, y por supuesto rechazarían la idea de que sus creencias no hacen más que racionalizar un motivo ulterior especioso; pero implícitamente están comprometidos a universalizar sus valores, por cuanto no tendría sentido afirmar que el feminismo socialista es adecuado para California pero no para Camboya. Los integrantes de la izquierda política que se inquietan por estas iniciativas tan grandilocuentemente globales, temiendo que impliquen necesariamente una noción opresivamente abstracta de «hombre», no son más que pluralistas liberales o relativistas culturales disfrazados de radicales.

Capítulo 3

DE LA ILUSTRACIÓN A LA SEGUNDA INTERNACIONAL

Las palabras que terminan en «logía» tienen un rasgo peculiar: «logía» significa la ciencia o estudio de un fenómeno; pero por un curioso proceso de inversión los términos con este sufijo a menudo terminan por significar el fenómeno estudiado en vez del conocimiento sistemático de éste. Así, «metodología» significa el estudio del método, pero en la actualidad suele utilizarse para designar el propio método. Decir que se estudia la metodología de Max Weber significa probablemente que se examinan los métodos que éste utiliza, en vez de sus ideas acerca de ellos. Decir que la biología humana no está adaptada a grandes dosis de monóxido de carbono significa que nuestros organismos no están adaptados de este modo, y no el estudio de ellos. «La geología del Perú» puede aludir a los rasgos físicos de ese país tanto como al examen científico de dichos rasgos. Y el turista americano que llamó la atención de un amigo mío sobre la «maravillosa ecología» de Irlanda occidental simplemente quería decir que el paisaje era hermoso.

Esta inversión afectó también al término ideología poco después de su nacimiento. Originalmente «ideología» significó el estudio científico de las ideas humanas; pero muy pronto el objeto pasó a dominar el enfoque, y el término pasó rápidamente a significar los propios sistemas de ideas. Un ideólogo era menos alguien que analizaba las ideas que alguien que las defendía. Es interesante especular al menos sobre una de las maneras en que tuvo lugar dicha inversión. Como veremos pronto, un ideólogo era inicialmente un filósofo que pretendía revelar la base material de nuestro pensamiento. Lo último en que creía era que las ideas eran cosas misteriosas en sí mismas, independientemente del condicionamiento externo. «Ideología» era un intento por devolver las ideas a su sitio, como productos de ciertas leyes mentales y fisiológicas. Pero llevar a cabo este proyecto significaba prestar mucha aten-

ción al ámbito de la conciencia humana; por ello es comprensible, aunque irónico, que se creyera que para estos teóricos las ideas lo eran todo. Es como si alguien tildase de «filósofo religioso» a un racionalista agnóstico que pasase su vida sumido en el misticismo y la mitología con la finalidad de demostrar que estas concepciones eran ilusiones alimentadas por determinadas condiciones sociales. De hecho, los primeros ideólogos franceses *creían* que las ideas eran la raíz de la vida social, por lo que acusarlos de aumentar la importancia de la conciencia humana no es un error sin más; pero si eran idealistas en este sentido, eran materialistas por su concepción del origen real de las ideas.

En nuestra época, en ocasiones se contrapone tajantemente la ideología y la ciencia; por eso resulta irónico recordar que la ideología empezó a existir precisamente *como* una ciencia, como una indagación racional de las leyes que rigen la formación y desarrollo de las ideas. Sus raíces se extienden hasta el sueño ilustrado de un mundo totalmente transparente a la razón, libre de los prejuicios, las supersticiones y el oscurantismo del *ancien régime*. Ser un «ideólogo» –un analista clínico de la naturaleza de la conciencia– era ser un crítico de la «ideología», en el sentido de los sistemas de creencias dogmáticos e irracionales de la sociedad tradicional. Pero de hecho esta crítica de la ideología era por sí misma una ideología, y esto en dos sentidos diferentes. En primer lugar, los primeros ideólogos del siglo XVIII francés se basaron decididamente en la filosofía empirista de John Locke, en su guerra contra la metafísica, insistiendo en que las ideas humanas derivaban de las sensaciones en vez de derivar de una fuente innata o trascendental; y este empirismo, con su imagen de los individuos como seres pasivos y discretos, está profundamente ligado a los supuestos ideológicos burgueses. Por otra parte, la apelación a una naturaleza desinteresada, a la ciencia y a la razón, frente a la religión, la tradición y la autoridad política, enmascaraba simplemente los intereses de poder a los que estas nobles nociones servían en secreto. Así, podemos aventurar la paradoja de que la ideología surgió como una crítica cabalmente ideológica de la ideología. Al iluminar el oscurantismo del viejo orden, arrojó sobre la sociedad una intensa luz que cegó a hombres y mujeres en relación con el oscuro origen de esta claridad.

La finalidad de los ideólogos de la Ilustración, en tanto que portavoces de la burguesía revolucionaria de la Europa del siglo XVIII,

era reconstruir la sociedad desde su raíz sobre una base racional. Estos ideólogos arremetieron sin temor contra un orden social que alimentaba la superstición religiosa en el pueblo para reforzar su propio poder absolutista brutal, y soñaban con un futuro en el que se honrase la dignidad de hombres y mujeres, como seres capaces de sobrevivir sin opiáceos ni falsas ilusiones. Sin embargo, su posición adolecía de una seria contradicción. Pues si por una parte afirmaban que las personas eran productos determinados por su entorno, por otra insistían en que podían elevarse por encima de estos determinantes mediante la fuerza de la educación. Tan pronto como las leyes de la conciencia humana se sometiesen a inspección científica, esa conciencia se transformaría en la dirección de la felicidad humana mediante un proyecto pedagógico sistemático. Pero, ¿cuáles serían los determinantes de *ese* proyecto? O, como dijo Karl Marx, ¿quién educaría a los educadores? Si cualquier conciencia está condicionada materialmente, ¿esto no se debería aplicar también a las nociones aparentemente libres y desinteresadas que ilustrarían a las masas, haciéndoles salir de la autocracia y entrar en el reino de la libertad? Si todo ha de exponerse a la lúcida luz de la razón, ¿esto no debe incluir a la misma razón?

Los ideólogos no pudieron ofrecer una solución a este dilema, pero sin embargo perseveraron en su búsqueda de la esencia de la mente. A las instituciones sociales y políticas se las debe rescatar del dominio del engaño metafísico; pero, ¿no está fatalmente incompleto este proyecto a menos que se extienda al aspecto más característico de la humanidad, la propia conciencia? ¿Cómo puede construirse una sociedad racional si la propia mente, supuestamente la base misma de la existencia social, sigue siendo inescrutable y elusiva? El programa de una «ideología» es, por consiguiente, introducir este fenómeno, el más complejo e impalpable en el ámbito de la investigación científica, de una forma escandalosa para los dualistas metafísicos, para quienes la mente es una cosa y la materialidad otra distinta. Así, la nueva ciencia de la ideología fue tan subversiva en su época como el psicoanálisis en la nuestra: si puede demostrarse que incluso el alma o la psique operan mediante ciertos mecanismos determinados, se echaría abajo el último bastión del misterio y la trascendencia en un mundo mecanicista. La ideología es un golpe revolucionario a los sacerdotes y reyes, a los custodios y técnicos tradicionales de la «vida interior». El conocimiento de la humanidad se sustrae al monopolio de una clase do-

minante para que lo aplique, en su lugar, una élite de teóricos científicos.[1]

El hecho de que la razón científica tuviese que adentrarse en los más íntimos recovecos de la psique humana no es sólo teóricamente lógico, sino políticamente esencial. Pues las instituciones sociales únicamente pueden transformarse racionalmente sobre la base del conocimiento más exacto de la naturaleza humana; y la justicia y la felicidad radican en la adaptación de estas instituciones a dichas leyes inmutables, en vez de en la introducción a la fuerza de la naturaleza humana en formas sociales «artificiales». En resumen, la ideología atañe a un programa cabal de ingeniería social, que remodelará nuestro entorno social, modificará nuestras sensaciones y cambiará nuestras ideas. Ésta fue la bienintencionada fantasía de los grandes ideólogos de la Ilustración, de Holbach, Condillac, Helvetius, Joseph Priestley, William Godwin y el joven Samuel Coleridge, según la cual podía trazarse una línea directa desde las condiciones materiales de los seres humanos hasta su experiencia sensorial y de ahí a sus pensamientos, y que toda esta trayectoria podía enderezarse mediante la reforma radical hacia la meta del progreso espiritual y de la perfección definitiva.[2] La ideología, que en manos de Marx y Engels pronto pasará a designar la ilusión de que las ideas son de algún modo autónomas respecto al mundo material, nace exactamente como lo contrario: como una rama de un materialismo mecánico apegada a la fe de que las operaciones de la mente son tan predecibles como las leyes de la gravedad. Esta ciencia de las ideas, como sugería el inventor del término «ideología», Destutt de Tracy, forma parte de la zoología, un ámbito particular de la ciencia más general del animal humano.

La carrera de Antoine Destutt de Tracy es una historia fascinante, extrañamente poco conocida.[3] De origen aristocrático, desertó de su clase para convertirse en uno de los portavoces más combativos de la burguesía francesa revolucionaria. Por tanto, es un caso clásico de lo que posteriormente veremos al examinar la transición

1. Véase George Lichtheim, «The Concept of Ideology», en *The Concept of Ideology and other Essays*, Nueva York, 1967. Véase también Hans Barth, *Truth and Ideology*, Berkeley y Los Ángeles, 1976, cap. 1.

2. Para un útil estudio de este estilo de pensamiento, véase Basil Willey, *The Eighteenth Century Background*, Londres, 1940.

3. Para un excelente y erudito estudio sobre la vida de Tracy, véase Emmet Kennedy, *A Philosopher in the Age of Revolution: Destutt de Tracy and the Origins of «Ideology»*, Filadelfia, 1978.

gramsciana de intelectual «tradicional» a «orgánico». Luchó como soldado durante la Revolución francesa y fue encarcelado durante el terror; de hecho vislumbró el concepto de una ciencia de las ideas durante su estancia en prisión. Así, la noción de ideología surgió en condiciones estrictamente ideológicas: la ideología tenía que ver con una política racional, en contraste con la barbarie irracionalista del terror. Para que hombres y mujeres se gobernasen verdaderamente a sí mismos, primero había que examinar pacientemente las leyes de su naturaleza. Se necesitaba, decía Tracy, un «Newton de la ciencia del pensamiento», puesto para el cual él era un claro candidato. Dado que toda la ciencia se basa en ideas, la ideología debía sustituir a la teología como reina suprema, garantizando su unidad. Reconstruiría la política, la economía y la ética desde la raíz, pasando desde los más simples procesos de la sensación hasta las más altas regiones del espíritu. Por ejemplo, la propiedad privada se basa en una distinción entre «tuyo» y «mío» que a su vez puede remontarse a una oposición perceptiva fundamental entre «tú» y «yo».

En el momento culminante de la Revolución, Tracy pasó a ser un miembro destacado del *Institut Nationale*, la élite de científicos y filósofos que formaron el ala teórica de la reconstrucción social de Francia. Trabajó en la división de Ciencias Morales y Políticas del Instituto, en la Sección de Análisis de Sensaciones e Ideas, y se empeñó en crear para las *écoles* centrales del servicio civil un nuevo programa de educación nacional que tuviese como base la ciencia de las ideas. En un primer momento Napoleón se complació con el Instituto, estuvo orgulloso de ser su miembro de honor, e invitó a Tracy a participar como soldado en su campaña de Egipto (éste quizá fue un cumplido calculadamente envenenado, pues el paso de *savant* a soldado sin duda resultó algo regresivo).

Sin embargo, la fortuna de Tracy había de declinar muy pronto. Cuando Napoleón empezó a renegar del idealismo revolucionario, los ideólogos se convirtieron rápidamente en su *bête noire*, y el propio concepto de ideología entró en el campo de la lucha ideológica. Para entonces significaba liberalismo político y republicanismo, en confrontación con el autoritarismo bonapartista. Napoleón afirmó haber inventado él mismo el término derogatorio «ideólogo», como manera de degradar a los hombres del Instituto, de científicos y *savants* a sectarios o subversivos. Se quejó entonces de que Tracy y sus colegas eran «charlatanes» y soñadores –una

clase de hombres peligrosa que cuestionaba las raíces de la autoridad política y privaba brutalmente a hombres y mujeres de sus ficciones consoladoras–. «Vosotros los ideólogos –se quejaba– destruís todas las ilusiones, y la era de las ilusiones es, tanto para los individuos como para los pueblos, la era de la felicidad.»[4] Al poco tiempo veía ideólogos por todas partes, e incluso les culpó de su derrota en Rusia. Clausuró la sección de Ciencias Morales y Políticas del *Institut Nationale* en 1802, asignando a sus miembros a la docencia de la historia y la poesía. Un año antes, Tracy había iniciado la publicación de su *Projet d'éléments d'idéologie*, en lo que pudo haber sido únicamente un calculado acto de desafío del nuevo medio de reacción religiosa. El título de esta obra continúa con la expresión *À l'usage des écoles centrales de la République* –una indicación bastante clara de su carácter práctico y político, de su función en lo que Althusser llamará posteriormente los «aparatos ideológicos del Estado»–. La «ideología» es simplemente la expresión teórica de una estrategia profunda de reconstrucción social, en la que el propio Tracy fue un funcionario clave. Sin embargo, fracasó en su lucha por mantener la ideología en las *écoles* centrales, y ésta fue sustituida como disciplina por la instrucción militar.

En 1812, la víspera de su derrota en Rusia, Napoleón dirigió a los ideólogos un discurso hoy célebre:

> A la doctrina de los ideólogos –a esta difusa metafísica, que de forma artificiosa pretende encontrar las causas primarias y levantar sobre estas bases la legislación de los pueblos, en vez de adaptar las leyes al conocimiento del corazón humano y de las lecciones de la historia– hay que atribuir todas las desgracias que han caído sobre nuestra querida Francia.[5]

Con una notable ironía, Napoleón engloba desdeñosamente a los ideólogos con los mismos metafísicos que éstos se propusieron desacreditar. Está claro que hay algo de verdad en su acusación: Tracy y sus colegas, fieles a su credo racionalista, otorgaron un papel fundacional a las ideas en la vida social, y pensaron que podía deducirse una política de principios *a priori*. Si bien libraron una batalla contra el idealismo metafísico que concebía las ideas como

4. Citado por Kennedy, *A Philosopher in the Age of Revolution*, pág. 189.
5. Citado en Naess et al., *Democracy, Ideology and Objectivity*, pág. 151.

entidades espirituales, coincidían en su creencia de que las ideas eran la base de todo lo demás. Pero la irritación de Napoleón da una nota que había de resonar en todo el periodo moderno: la impaciencia del político pragmático respecto al intelectual radical, que se atreve a teorizar la formación social en su conjunto. Ésta es la querella de nuestra época entre neopragmatistas como Stanley Fish y Richard Rorty –por lo demás, candidatos improbables para Napoleón– y la izquierda política. El compromiso de los ideólogos en el análisis «global» de la sociedad es inseparable de su política revolucionaria, y está reñido con la mistificadora referencia de Bonaparte al «corazón humano». En otras palabras, es la eterna enemistad entre el humanista y el científico social –una temprana muestra del dicho de Roland Barthes de que «el sistema es el enemigo del "hombre"»–. Si Napoleón denuncia a los ideólogos es porque éstos son enemigos encarnizados de la ideología, con la intención de desmistificar las ilusiones sentimentales y la insensata religiosidad con la que esperaba legitimar su dominio dictatorial.

A despecho del disgusto de Bonaparte, Tracy siguió trabajando en un segundo volumen de sus *Éléments*, y tuvo tiempo de trabajar en una *Gramática*. Su concepción del lenguaje era demasiado abstracta y analítica para el gusto de Napoleón, lo que enrabió aún más a éste: Tracy insistió en plantear las cuestiones del origen y funciones del lenguaje, mientras que Napoleón prefería el estudio del lenguaje mediante la enseñanza de los clásicos de la literatura francesa. Una vez más, entraron en combate el «teórico» y el «humanista», en una disputa filológica que entrañaba un antagonismo político entre radicales y reaccionarios. Sospechoso de participar en una trama para asesinar al emperador, Tracy se opuso a él como senador y creó el último volumen de la obra de su vida, dedicado a la ciencia de la economía. Al igual que Marx, creía que los intereses económicos eran los determinantes últimos de la vida social; pero encontraba en estos intereses un carácter recalcitrante que amenazaba con socavar su política racionalista. ¿Para qué sirve la razón –se queja– a la hora de persuadir a los ricos ociosos que no valen para nada? (el propio Tracy era uno de los mayores terratenientes de Francia, aunque absentista). El último volumen de sus *Éléments* presiona así hasta un límite material que había de cruzar Marx; y por consiguiente el tono de su conclusión es derrotista. Al volver su mirada al ámbito económico, Tracy se vio obligado a enfrentarse a la «irracionalidad» radical de las motivaciones sociales

en la sociedad de clases, a la raíz del pensamiento en los intereses egoístas. El concepto de ideología está empezando a adoptar su posterior significado peyorativo; y el propio Tracy reconoce que la razón debe tener más en cuenta el sentimiento, el carácter y la experiencia. Un mes después de concluida la obra, escribió un artículo en defensa del suicidio.

Al final de su vida, Tracy publicó una obra sobre –entre otras cosas– el amor, elogiada por su admirador y discípulo Stendhal. Tracy defendía la total libertad de las mujeres jóvenes de elegir a sus parejas para el matrimonio, apoyaba la causa de las madres solteras y defendía la libertad sexual (sin embargo, su protofeminismo tenía sus límites: había que educar a las mujeres, pero no permitirles votar). Thomas Jefferson lo eligió como miembro de la Sociedad Americana de Filosofía, y a su vez Tracy se engañó hasta el punto de afirmar que los Estados Unidos eran «la esperanza y el ejemplo del mundo». Cuando estalló la Revolución francesa de 1830 casi literalmente ante la puerta de su casa, el viejo Tracy se echó a la calle y se puso detrás de las barricadas.

Marx describió a Destutt de Tracy como una luz entre los economistas vulgares, aunque le atacó tanto en *La ideología alemana* como en *El capital*, tachándole de «doctrinario burgués de sangre fría» en esta última obra. Emmet Kennedy, en su excelente estudio de Tracy, señala lúcidamente que el único volumen de su tratado sobre la ideología que probablemente leyó Marx es el dedicado a la economía, y que la aparición de su obra de economía política burguesa como parte de una ciencia general de ideología pudo haber confirmado en la mente de Marx la vinculación entre ambas. En otras palabras, pudo haber contribuido a cambiar la concepción marxiana de la ideología como meras ideas abstractas hasta el sentido de ésta como apología política.

Así pues, la aparición del concepto de ideología no es un mero capítulo de la historia de las ideas. Por el contrario, tiene una íntima relación con la lucha revolucionaria, y figura desde el principio como un arma teórica de la lucha de clases. Entra en escena inseparablemente unida a las prácticas materiales de los aparatos ideológicos de Estado, y es en sí misma, en cuanto noción, un escenario de intereses ideológicos contrapuestos. Pero si la ideología se propone examinar el origen de la conciencia humana, ¿qué decir de la conciencia que lleva a cabo esta operación? ¿Por qué había de estar inmune ese modo particular de razón a sus propias pro-

posiciones sobre la base material del pensamiento? Quizás el concepto global de ideología es sólo un reflejo biológicamente determinado en la cabeza de un *philosophe* francés llamado Destutt de Tracy, sin otra validez objetiva que ésa. La razón parecía ser capaz de controlar el conjunto de la realidad; pero, ¿es capaz de controlarse a sí misma? ¿O bien debe ser la única cosa que está fuera del alcance de su propio análisis? La ciencia de las ideas parecía otorgarse a sí misma un estatus trascendental; pero es exactamente esta tesis la que ponen en cuestión sus propias doctrinas. Así es como Hegel, en la *Fenomenología del espíritu*, hace que la razón se curve sobre sí misma, rastreando su progreso constante hacia el absoluto desde su humilde germen en nuestros datos de los sentidos rutinarios.

El núcleo de la crítica de Napoleón a los ideólogos es que su excesivo racionalismo tiene algo de irracional. En su opinión, estos pensadores han llevado tan lejos su indagación en las leyes de la razón que han quedado aislados en sus propios sistemas cerrados, tan divorciados de la realidad práctica como un psicótico. Así es como el término «ideología» pasó gradualmente de denotar un materialismo científico escéptico a significar un ámbito de ideas abstractas y desconectadas; esta acepción del término es la que retendrán Marx y Engels.

Conviene concebir la teoría de la ideología de Karl Marx como parte de su teoría más general de la alienación, expuesta en los *Manuscritos de economía y filosofía* (1844) y en otros lugares.[6] Según Marx, en determinadas condiciones sociales las facultades, productos y procesos humanos escapan del control de los seres humanos y pasan a adoptar una existencia aparentemente autónoma. Estos fenómenos, alineados de este modo de sus agentes, pasan a ejercer un poder dominante sobre ellos, de forma que hombres y mujeres se someten a lo que son de hecho: productos de su propia actividad, como si fuesen una fuerza ajena. De este modo, el concepto de alienación está estrechamente vinculado al de la «reificación» –pues si los fenómenos sociales dejan de ser reconocibles como resultado de proyectos humanos, es comprensible percibirlos como cosas materiales, y aceptar así su existencia como inevitable.

6. Para un estudio de Marx y de la ideología, véase H. Lefebvre, *The Sociology of Marx*, Londres, 1963, cap. 3.

La teoría de la ideología expuesta en *La ideología alemana* (1846) de Marx y Engels abunda en esta lógica general de inversión y alienación. Si los poderes e instituciones humanas pueden registrar este proceso, también puede hacerlo la propia conciencia. De hecho la conciencia está ligada a la práctica social; pero para los filósofos idealistas alemanes a que se refieren Marx y Engels, se separa de estas prácticas, se fetichiza como una cosa en sí misma y, de este modo, mediante un proceso de inversión, puede equivocarse como la fuente misma y fundamento de la vida histórica. Si se conciben las ideas como entidades autónomas, esto contribuye a naturalizarlas y a deshistorizarlas; y éste es, para el joven Marx, el secreto de toda ideología:

> Los hombres son los productores de sus concepciones, ideas, etc. –los hombres reales, activos, condicionados por un desarrollo definido de sus fuerzas productivas y de la interrelación de éstas, hasta sus formas extremas–. La conciencia no puede ser nunca nada más que existencia consciente, y la existencia de los hombres es su proceso vital real. Si en cualquier ideología los hombres y sus circunstancias aparecen vueltos del revés como en una cámara oscura, este fenómeno surge tanto de su proceso vital histórico como lo hace la inversión de los objetos en la retina de su proceso vital físico.
>
> En contraste directo con la filosofía alemana, que desciende de los cielos a la tierra, nosotros nos elevamos de la tierra al cielo. Es decir, no partimos de lo que los hombres dicen, imaginan, conciben ni de los hombres en cuanto seres narrados, pensados, imaginados, concebidos, para llegar a los hombres de carne. Partimos de los hombres reales y activos, y sobre la base de su proceso vital real demostramos el desarrollo de los reflejos ideológicos y de las repercusiones de este proceso vital... La vida no está determinada por la conciencia, sino la conciencia por la vida.[7]

El avance en relación con los *philosophes* de la Ilustración está claro. Para aquellos pensadores, una «ideología» ayudaría a despejar los errores creados por la pasión, el prejuicio y los intereses viciosos, todos los cuales bloqueaban la clara luz de la razón. Esta orientación intelectual pasa al positivismo del siglo XIX y a Émile Durkheim, en cuyas *Reglas del método sociológico* (1895) la ideolo-

7. Marx y Engels, *The German Ideology*, pág. 47. Para algunos comentarios interesantes sobre este texto, véase Louis Dupré, *Marx's Social Critique of Culture*, New Haven y Londres, 1983.

gía significa entre otras cosas permitir que las preconcepciones malogren nuestro conocimiento de las cosas reales. La sociología es una «ciencia de hechos», y por consiguiente el científico debe liberarse de los sesgos y concepciones erróneas del profano para llegar a una perspectiva adecuadamente desapasionada. Estos hábitos y predisposiciones ideológicos, tanto para Durkheim como para el posterior filósofo francés Gaston Bachelard, son innatos a la mente; y esta corriente positivista de pensamiento social, fiel a sus precursores de la Ilustración, arroja así una teoría *psicologista* de la ideología. En cambio, Marx y Engels atienden a las causas y funciones históricas de esta falsa conciencia, e inauguran así la principal acepción moderna del término cuya historia estamos rastreando. Llegan a esta concepción siguiendo muy de cerca los pasos de Ludwig Feuerbach, cuya obra *La esencia del cristianismo* (1841) buscó las fuentes de la ilusión religiosa en las condiciones de vida reales de la humanidad, pero de un modo notablemente deshistorizado. De hecho, Marx y Engels no fueron los primeros pensadores en concebir la determinación social de la conciencia: de diferentes modos, Rousseau, Montesquieu y Condorcet habían llegado a esta perspectiva antes que ellos.

Si las ideas están en la fuente misma de la vida histórica, es posible imaginar que se puede cambiar la sociedad combatiendo las ideas falsas con las verdaderas; y esta combinación de racionalismo e idealismo es la que rechazan Marx y Engels. Para ellos, las ilusiones sociales están ancladas en contradicciones reales, con lo que únicamente por la actividad práctica de transformar estas últimas pueden abolirse las primeras. Así pues, una teoría materialista de la ideología es inseparable de una política revolucionaria. Sin embargo, esto entraña una paradoja. La crítica de la ideología afirma a la vez que ciertas formas de conciencia son falsas y que esta falsedad es de algún modo estructural y necesaria respecto a un orden social específico. La falsedad de las ideas, podríamos decir, forma parte de la «verdad» de una condición material de conjunto. Pero la teoría que identifica esta falsedad se desvanece de golpe, al denunciar una situación que simplemente, por su condición de teoría, es incapaz de resolver. Es decir, la crítica de la ideología es al mismo tiempo la crítica de la crítica de la ideología. Además, no es como si la crítica ideológica propusiese incluir algo verdadero en lugar de la falsedad. En cierto sentido, esta crítica retiene algo de una estructura racionalista o de la Ilustración: la ver-

dad, o la teoría, arrojarán luz sobre las concepciones falsas. Pero esto es antirracionalista, en tanto lo que propone no es un conjunto de concepciones verdaderas, sino sólo la tesis de que todas las ideas, verdaderas o falsas, están basadas en la actividad social práctica, y más en particular en las contradicciones que genera esa actividad.

Hay más problemas que surgen inevitablemente. ¿Significa esto que las ideas verdaderas serían ideas fieles a la actividad social práctica? ¿O puede averiguarse su verdad o falsedad de manera independiente de ésta? ¿Las ilusiones de la sociedad burguesa no son en cierto sentido realmente fieles a sus prácticas? Si son racionalizaciones de contradicciones a las que dichas prácticas dan lugar, ¿no están estas concepciones erróneas efectivamente arraigadas en el «proceso vital real», en vez de ser ociosamente autónomas con respecto a él? ¿O de lo que se trata es de que su autonomía esté determinada socialmente por sí misma? ¿Es esta autonomía meramente *aparente* –una percepción errónea por parte de sujetos humanos– o es real? ¿Las ideas verdaderas no serán simplemente aquellas que corresponden a las prácticas reales, sino las que corresponden a las prácticas «verdaderas»? ¿Y qué significaría decir de una *práctica*, en contraposición con un significado, que es verdadera o falsa?

Las formulaciones del citado pasaje de *La ideología alemana* plantean varias dificultades. En primer lugar, el vocabulario global de «reflejos» y «ecos» recuerda mucho al materialismo mecánico. Lo que distingue al animal humano es que se mueve en un mundo de sentidos; y estos sentidos son constitutivos de sus actividades, y no secundarios a ellas. Las ideas son internas a nuestras prácticas sociales, y no meros derivados de éstas. La existencia humana, como reconoce Marx en otro lugar, es existencia propositiva o «intencional»; y estas concepciones propositivas forman la gramática interna de nuestra vida práctica, sin la cual serían mero movimiento físico. La tradición marxista ha utilizado a menudo el término «praxis» para expresar este carácter indisoluble de acción y significación. En general, Marx y Engels reconocen esto de manera suficiente; pero aquí, en su celo por criticar a los idealistas, corren el peligro de invertirlos simplemente, conservando una tajante dualidad entre «conciencia» y «actividad práctica» pero invirtiendo las relaciones causales entre ellas. Mientras que los jóvenes hegelianos a los que critican consideran las ideas como la esencia de

la vida material, Marx y Engels simplemente mantienen esta oposición en su cabeza. Pero la antítesis siempre puede desconstruirse en parte, pues la «conciencia» figura, por así decirlo, en ambos lados de la ecuación. Ciertamente no puede haber un «proceso vital real» sin ella.

El problema puede derivar del hecho de que el término «conciencia» tiene aquí un doble juego. Puede significar «vida mental» en general; o bien puede aludir de manera más específica a sistemas de creencias históricos particulares (religiosos, judiciales, políticos, etc.) del tipo de los que posteriormente Marx atribuirá a la llamada «superestructura» en contraste con la «base» económica. Si se concibe la conciencia en este segundo sentido, como estructuras doctrinales bien articuladas, su oposición a la «actividad práctica» se vuelve algo más plausible. Según la posición marxista, estas superestructuras están realmente separadas de su «base» práctica productiva, y las causas de este alejamiento son inherentes a la naturaleza misma de esa actividad material. Sin embargo, esto no responde totalmente a la cuestión, pues a pesar de su carácter alienado estos discursos ideológicos condicionan aún poderosamente nuestras prácticas de la vida real. Las jergas políticas, religiosas, sexuales e ideológicas de otro tipo forman parte de la manera en que «vivimos» nuestras condiciones materiales, y no son sólo el mal sueño o el efluvio desechable de la infraestructura. Pero esta posición aún es menos mantenible si nos atenemos al sentido más amplio de conciencia, pues sin ella no habría actividad característicamente humana en absoluto. El trabajo en la fábrica no es un conjunto de prácticas materiales más un conjunto de nociones sobre ellas; sin ciertas intenciones, significados, interpretaciones corporeizadas, no sería trabajo fabril alguno.

Así pues, es necesario distinguir entre dos sentidos más bien diferentes que en *La ideología alemana* corren el peligro de confundirse. Por una parte, está la tesis materialista general de que las ideas y la actividad material están inseparablemente ligadas, frente a la tendencia idealista a aislar y privilegiar a las primeras. Por otra parte, está el argumento materialista *histórico* de que ciertas formas de conciencia históricamente específicas se separan de la actividad productiva, y pueden explicarse mejor en términos de su papel funcional en su mantenimiento. En *La ideología alemana*, parece a veces como si Marx y Engels redujesen ilícitamente la última posición a la primera, considerando «lo que hacen realmente

los hombres y mujeres» como una especie de «base» y sus ideas sobre lo que hacen como una suerte de «superestructura». Pero la relación entre mi acto de freír un huevo y mis concepciones sobre ello no es la misma que la relación entre las actividades económicas de la sociedad capitalista y la retórica de la democracia parlamentaria. Podría añadirse que pensar, escribir e imaginar son por supuesto tan parte del «proceso vital real» como cavar cunetas y sublevarse contra juntas militares; y que si la expresión «proceso vital real» es en este sentido incapacitantemente estrecha en el texto de Marx y Engels es asimismo inútilmente amorfa, ampliando de manera indiferenciada el conjunto de la «práctica sensorial».

En un punto de su obra, Marx y Engels parecen sugerir una diferencia cronológica de esta distinción entre dos acepciones de «conciencia», cuando señalan que «la producción de ideas, de concepciones, de conciencia, está *al principio* directamente ligada a la actividad material y a la interrelación material de los hombres, el lenguaje de la vida real».[8] Lo que tienen aquí en mente es el decisivo acontecimiento histórico de la división entre el trabajo mental y manual. Tan pronto como una plusvalía económica permite que una minoría de pensadores «profesionales» se liberen de las exigencias del trabajo, resulta posible que la conciencia se «adule» a sí misma considerándose de hecho independiente de la realidad material. «A partir de ahora –observan Marx y Engels– la conciencia está en situación de emanciparse del mundo y de pasar a la formación de la teoría, la teología, la filosofía, la ética, etc., "puras".»[9] Así, parece como si una posición epistemológica valiese para las sociedades anteriores a la división entre trabajo mental y manual, mientras que la otra fuese apropiada para toda la historia posterior. Por supuesto esto no puede ser lo que Marx y Engels quieren decir: la conciencia «práctica» de sacerdotes y filósofos seguirá «directamente ligada» con su actividad material, aun si las doctrinas teóricas que crean estén arrogantemente distanciadas de ella. Sin embargo, lo importante es que el cisma entre las ideas y la realidad social que examina el texto es, por así decirlo, una dislocación interna de la propia realidad social, en condiciones históricas específicas. Puede ser una ilusión creer que las ideas son la esencia de la vida social; pero no es una ilusión creer que son relativamen-

8. Ibíd., pág. 47 (la cursiva es mía).
9. Ibíd., pág. 52.

te autónomas respecto a ella, pues éste es, en sí, un hecho material con determinaciones sociales particulares. Y una vez se establece esta situación, proporciona la base material real para el anterior error ideológico. No es sólo que las ideas hayan flotado al margen de la existencia social, quizás en razón de la *hybris* de un puñado de intelectuales; por el contrario, este carácter externo de las ideas en relación con el proceso vital material es en sí *interno* a ese proceso.

La ideología alemana parece argumentar a la vez que la conciencia es siempre realmente conciencia «práctica», por lo que concebirla de otro modo es una ilusión idealista; *y* que las ideas son meramente secundarias a la existencia material. Por ello precisa una suerte de imaginería que confunde entre concebir la conciencia como algo inseparable de la acción, y concebirla como inseparable e «inferior»; y la encuentra en el lenguaje de los «reflejos», «ecos» y «sublimaciones». Un reflejo es en cierto sentido parte de lo que se refleja, como mi imagen en el espejo es en cierto sentido yo, y al mismo tiempo un fenómeno secundario, subordinado. Está bastante claro *por qué* Marx y Engels desean relegar la conciencia a este estatus de segunda mano; pues si lo que creemos que estamos haciendo es realmente constitutivo de lo que hacemos, si nuestras concepciones son internas a nuestra práctica, ¿qué espacio deja esto para la falsa conciencia? ¿Basta con preguntar a George Bush qué piensa que está haciendo para llegar a una explicación satisfactoria de su papel en el capitalismo avanzado? Marx y Engels perciben bien que los agentes humanos se engañan a menudo a sí mismos por buenas razones históricas en relación con el significado de sus propios actos; yo no tengo un acceso infaliblemente privilegiado al significado de mi propia conducta, y tú puedes proporcionarme en ocasiones una explicación más convincente de ésta que la que yo puedo obtener por mí mismo. Pero de esto no se sigue que exista algo llamado «lo que hacemos» independiente de todo significado. Para que una acción sea práctica humana, debe entrañar un significado; pero su significación más general no es necesariamente aquella que le atribuye el agente. Cuando Marx y Engels hablan de partir de los «hombres reales y activos» en vez de lo que estos «hombres» dicen, imaginan y conciben, penetran peligrosamente cerca del empirismo sensorial ingenuo, para el que no existe un «proceso vital real» sin interpretación. Intentar «suspender» este ámbito de significado para examinar mejor las condiciones «reales» sería como matar a un

paciente para examinar más cómodamente su circulación sanguínea. Como ha comentado Raymond Williams, esta «fantasía objetivista» presupone que las condiciones vitales reales «pueden ser conocidas independientemente del lenguaje y de los registros históricos». No es –observa Williams– como si existiese «*primero* la vida social material y *a continuación*, a cierta distancia temporal o espacial, la conciencia y «sus» productos... La conciencia y sus productos son siempre parte, aunque de manera variable, del propio proceso social material».[10] La hipnótica insistencia de Marx y Engels en términos como «real», «sensorial», «actual», «práctico», contrastados de manera tajante y desdeñosa con las meras «ideas», les hace sonar un poco como F.R. Leavis en un mal día. E igual que no pueden ignorar la interpretación en el caso de los hombres y mujeres a que se refieren, no la pueden pasar por alto en su propio caso. Pues aunque afirmen en vena empirista no tener otras premisas que la de partir de los «hombres reales» está bastante claro que lo que para ellos es real no está en modo alguno libre de supuestos teóricos. También en este sentido, el «proceso vital real» está ligado con la «conciencia»: la de los propios analistas.

Sin embargo, tenemos que examinar más de cerca la metáfora de la «inversión» que domina gran parte de esta concepción de la ideología. En primer lugar hay que señalar que invertir una polaridad no es necesariamente transformarla. Poco se gana volviendo del revés el idealismo en el materialismo mecánico, convirtiendo el pensamiento en función de la realidad y no viceversa. Irónicamente, esta iniciativa mimetiza el idealismo en el intento de superarlo, pues un pensamiento reducido a «reflejo» o «sublimación» es tan inmaterial como otro alejado de la realidad. La célebre imagen de la *cámara oscura* es aquí elocuente, al sugerir que los hegelianos sencillamente han captado el mundo en sentido equivocado. La propia imagen tiene una historia que se remonta al padre de la filosofía empirista, John Locke, quien como muchos otros consideró la *cámara oscura* como prototipo de la reflexión científica exacta. Así, es irónico, como señala W.J.T. Mitchell, que Marx utilice este mismo mecanismo como el propio modelo de ilusión.[11] Pero la historia empirista que hay detrás de la metáfora se conserva en la utilización que Marx hace de ella: la mente humana es como una cá-

10. Williams, *Marxism and Literature*, pág. 60.
11. Véase W.J.T. Mitchell, *Iconology*, Chicago y Londres, 1986, págs. 168 y sigs.

mara, registrando pasivamente los objetos del mundo exterior. A partir del supuesto de que la cámara no puede engañar, la única manera en que *podría* producir distorsión sería mediante un tipo de interferencia intrínseca en la imagen. Pues esta cámara no tiene operador, y por ello no podemos hablar de ideología según este modelo como una inclinación, edición e interpretación errónea *activa* de la realidad social, como podríamos decir, por ejemplo, en el caso de la cámara manual del reportero. Así pues, esta metáfora implica que el idealismo es en realidad una suerte de empirismo invertido. En vez de derivar las ideas de la realidad, deriva la realidad de las ideas. Pero esto es sin duda una caricatura del idealismo filosófico, determinada en parte por la imagen en cuestión. Pues los pensadores a quienes quieren combatir Marx y Engels no son sólo empiristas obtusos o materialistas mecánicos invertidos: por el contrario, uno de los aspectos más valiosos de su teoría para el propio marxismo es que la conciencia humana es una fuerza activa y dinámica. Pensadores marxistas tan diferentes como Lenin y Lukács emplearán posteriormente esta noción para fines revolucionarios; pero el modelo de la *cámara oscura* es realmente incapaz de darle cabida. Esta figura nada inocente introduce a la fuerza el idealismo en su propio molde empirista, definiéndolo como su mero contrario.

Este punto ciego tiene efectos incapacitantes en la teoría general de la ideología del texto. Pues resulta difícil ver cómo según esta teoría la ideología puede ser en algún sentido una fuerza social activa, organizando la experiencia de los sujetos humanos de acuerdo con los requisitos de un orden social específico. Por el contrario, sus efectos parecen ser totalmente negativos: es meramente un conjunto de quimeras que perpetúan ese orden *distrayendo* a sus ciudadanos de la desigualdad y la injusticia, por lo demás palpables. Aquí, la ideología es esencialmente algo *ultramundano:* una resolución imaginaria de contradicciones reales que ciega a hombres y mujeres de la dura realidad de sus condiciones sociales. Su función es menos la de dotarles de ciertos discursos de valor y creencias relativos a sus tareas cotidianas, que denigrar todo el ámbito cotidiano en contraste con un mundo metafísico de fantasía. Es como si la ideología no tuviese un interés particular, por ejemplo, en inculcar las virtudes de diligencia, honestidad y actividad en la clase trabajadora mediante una serie de técnicas disciplinarias, sino que simplemente niega que el ámbito

del trabajo tenga mucha importancia en contraste con el reino de los cielos o con la Idea absoluta. Y sin duda es cuestionable el que cualquier régimen pueda reproducirse por medio de una ideología tan generalizada y negativa como ésta.

W.J.T. Mitchell ha señalado que una de las implicaciones de la figura de la *cámara oscura* es una relación pura y no mediatizada entre los seres humanos y su entorno social, y que este énfasis está claramente en discrepancia con lo que el texto dice en otro lugar sobre la conciencia en cuanto producto social.[12] En realidad, como señala Mitchell, la suposición de que el mundo sensorial está centrado directamente en la conciencia forma parte de lo que los autores de *La ideología alemana* critican en otras partes de la obra de Feuerbach. En otras palabras, Marx y Engels tienden a contraponer una doctrina de la naturaleza social del conocimiento con un empirismo sensorial e ingenuo, y un empirismo sensorial ingenuo con la insistencia del idealismo en la naturaleza discursivamente mediatizada de la realidad. En un determinado nivel perpetúan de manera transformada la «ideología» de la Ilustración, reduciendo las ideas a la vida sensorial –aun cuando esa vida se define ahora de manera firme como un ámbito práctico, social y productivo–. En otro nivel, desde una perspectiva política totalmente opuesta, comparten el tajante desprecio pragmático de Napoleón hacia la «ideología», en el sentido de un idealismo fantasioso.

Para *La ideología alemana*, la conciencia ideológica supondría un doble movimiento de *inversión* y *dislocación*. Se otorga prioridad a las ideas en la vida social, y a la vez aquéllas se desvinculan de ésta. Se puede seguir la lógica de esta doble operación de manera bastante fácil: convertir las ideas en el origen de la historia equivale a negar sus determinantes sociales, y a desvincularlas así de la historia. Pero no está claro que dicha inversión suponga siempre esta dislocación. Se podría imaginar a alguien que sostuviese que la conciencia es autónoma respecto a la vida material sin creer necesariamente que ésta es su fundamento; e igualmente se puede imaginar que alguien afirme que la mente es la esencia de toda la realidad sin afirmar que esté aislada de ésta. De hecho, esta última posición es probablemente la del propio Hegel. ¿Consiste esencialmente la ideología en concebir que las ideas son determinantes so-

12. Ibíd., pág. 173.

ciales, o en considerarlas autónomas? Un ideólogo como Tracy afirmaría lo primero, pero no lo último. El propio Marx pensó que los ideólogos franceses eran idealistas, por cuanto deshistorizaban la conciencia humana y le atribuían un papel social fundacional; pero obviamente no son idealistas en el sentido de creer que las ideas bajan del cielo. En otras palabras, la medida en que este modelo de ideología puede generalizarse como paradigma de toda falsa conciencia es problemática. Por supuesto, Marx y Engels están examinando la ideología *alemana*, una corriente particular de idealismo neohegeliano, pero sus formulaciones tienen cierto aroma universalizador. De hecho –en un pasaje de la obra suprimido– observan que lo que vale para el pensamiento alemán vale también para otras naciones. La respuesta obvia a esto, como supieron bien en otros casos Marx y Engels, es que no todas las ideologías son idealistas. Sin duda Marx consideró a Hobbes, Condillac y Bentham como ideólogos consumados, pero los tres son en cierto sentido materialistas. Únicamente pueden considerarse culpables de esta acusación en un amplio sentido de «idealismo», con el significado efectivo de *deshistorizar* o suponer una esencia humana invariable. Pero deshistorizar no es sinónimo de ser idealista, igual que, a la inversa, un idealismo como el de Hegel es profundamente histórico.

¿No es posible que ciertas ideas estén firmemente arraigadas en la realidad material, y a pesar de ello sean ideológicas? ¿Las ideas han de ser ilusiones vacías para tener un estatus ideológico? Por supuesto Marx y Engels no suponen que cualquier vieja idea abstracta es ideológica: los conceptos matemáticos no suelen serlo. Pero la desvinculación del pensamiento respecto de la existencia práctica, en función de fines políticos objetables, les parecería definitoria de esta noción. La tentación de creer que sólo tenemos que volver a poner juntas las ideas y la realidad para que todo vaya bien es fuerte. Por supuesto ésta no es la posición de Marx y Engels: superar la falsa conciencia exige abordar las contradicciones sociales que la genera, y no simplemente volver a unir las ideas abstrusas con su origen social perdido. Pero algunos marxistas algo más «vulgares» sugieren en ocasiones que las ideas están sanas cuando están estrechamente imbricadas en la práctica social. A esto puede objetarse que Edmund Burke lo habría considerado totalmente inobjetable. Toda una tradición de pensamiento conservador se ha centrado en la interpenetración «orgánica» de pensamiento conceptual y experiencia vivida, mostrándose tan recelosa como los propios Marx y

Engels respecto de las nociones puramente especulativas. Así, es posible imaginar que las ideologías no son tipos de ideas particulares con funciones y efectos específicos, sino simplemente ideas que se han desgajado de algún modo de la realidad sensorial.

«Las ideas de la clase dominante –dice un famoso pasaje de *La ideología alemana*– son en cada época las ideas dominantes, es decir, que la clase que es la fuerza *material* dominante de la sociedad es al mismo tiempo su fuerza *intelectual* dominante.»[13] Quien domina la producción material controla también la producción mental. Pero este modelo *político* de ideología no cuadra totalmente con la concepción más epistemológica de ésta como pensamiento que olvida su origen social. ¿Qué es, pues, lo que vuelve ideológicas las ideas? ¿Que están desgajadas de su origen social, o que son un arma de la clase dominante? ¿Entraña lo primero necesariamente lo último? «Las ideas dominantes –sigue comentando el texto– no son más que la expresión ideal de relaciones materiales dominantes, las relaciones materiales dominantes aprehendidas en cuanto ideas.»[14] Esto sugeriría una relación más «interna» entre ideología y vida material que lo que quizá permite el modelo de la «ilusión»; pero en otros lugares de la obra se acentúan ambas cosas al hablar de estas ideas dominantes como «meramente las formas *ilusorias* en las que se libran las luchas reales de las diferentes clases».[15] Pero si estas formas codifican luchas reales, ¿en qué sentido son ilusorias? Quizás en el sentido de que son modos puramente «fenoménicos» que ocultan motivaciones ulteriores; pero *este* sentido de necesidad «ilusoria» no tiene que ser sinónimo de «falso». Como recuerda Lenin, las apariencias son después de todo bastante reales; puede existir una *discrepancia* entre los conflictos materiales y las formas ideológicas que los expresan, pero esto no significa necesariamente que esas formas sean falsas (no fieles a lo que sucede) o «irreales».

En otras palabras, el texto oscila de manera significativa entre una definición política y otra epistemológica. Puede decirse que las ideas son ideológicas porque niegan las raíces en la vida social con efectos políticamente opresivos; o pueden ser ideológicas exactamente por la razón contraria –que son expresión directa de intereses materiales, instrumentos reales de la lucha de clases–. Por tanto,

13. Marx y Engels, *The German Ideology*, pág. 64.
14. Ibíd., pág. 64.
15. Ibíd., pág. 53.

sucede que Marx y Engels se enfrentan a una clase dominante cuya conciencia tiene un carácter fuertemente «metafísico»; y como esta metafísica se aplica a usos de dominación política, los dos sentidos opuestos del concepto de ideología coinciden en la situación histórica que examina *La ideología alemana*. Pero no hay razón para suponer que *todas* las clases dominantes tengan que articular sus intereses de forma tan especulativa. Posteriormente, en el *Prefacio* a *Contribución a la crítica de la economía política* (1859), Marx hablará de «lo legal, político, religioso, estético o filosófico –en resumen, de formas ideológicas en las que los hombres se vuelven conscientes de este conflicto (económico) y lo combaten»–. Es de señalar que la referencia a las formas *ilusorias* se ha abandonado; no hay una sugerencia particular de que estos modos «superestructurales» sean en ningún sentido quiméricos o fantásticos. Podemos señalar que la definición de ideología se ha ampliado para abarcar a *todos* los «hombres», en vez de sólo a la clase gobernante; la ideología tiene ahora el sentido más bien peyorativo de la lucha de clases en el nivel de las ideas, sin implicar ello necesariamente que estas ideas sean siempre falsas. De hecho, en *Teorías de la plusvalía*, Marx establece una distinción entre lo que denomina «la componente ideológica de la clase dominante» y la «libre producción espiritual de esta formación social particular», una instancia de la cual son el arte y la poesía.

En el *Prefacio* a *Contribución a la crítica de la economía política*, se establece la famosa (o destacada) formulación de «base» y «superestructura», y la ideología parece ubicarse firmemente en esta última:

> En la producción social de su vida, los hombres entran en relaciones definidas que son indispensables e independientes de su voluntad, relaciones de producción que corresponden a un estadio definido de desarrollo de sus fuerzas materiales productivas. La suma total de estas relaciones de producción constituye la estructura económica de la sociedad, su fundamento real, sobre la que se erige una superestructura jurídica y política y a la que corresponden formas definidas de conciencia social. El modo de producción de la vida material condiciona el proceso social, político y de la vida intelectual en general. La conciencia de los hombres no es la que determina su ser sino, por el contrario, su ser social es el que determina su conciencia.[16]

16. Marx y Engels, *Selected Works*, vol. 1, Londres, 1962, pág. 362.

Podemos interpretar, quizá, que «formas definidas de conciencia social» es equivalente a ideología, aunque dicha ecuación no está exenta de problemas. Podrían existir formas de conciencia social que no fuesen ideológicas, bien en el sentido de no contribuir a legitimar el dominio de clase o en el sentido de que no fuesen particularmente nucleares respecto a forma alguna de lucha de poder. El propio marxismo es una forma de conciencia social, pero el que sea o no una ideología depende del significado que se dé al término. Claramente, Marx tiene aquí presentes los sistemas de creencias y «cosmovisiones» históricas específicas; y, como he afirmado en el caso de *La ideología alemana*, es más plausible concebir la conciencia en *este* sentido como determinada por la práctica material que la conciencia en su sentido más amplio de significados, valores, intenciones, etc. Es difícil ver cómo *eso* pueda ser sencillamente «superestructural», si es en realidad interno a la producción material.

Pero si aquí Marx está hablando en términos históricos, ¿qué podemos hacer de la última frase de la cita?: «La conciencia de los hombres no es la que determina su ser sino que, por el contrario, su ser social es el que determina su conciencia». Ésta es una tesis ontológica, y no sólo histórica; para Marx se sigue de la forma de constitución del animal humano, y valdría para todos los hombres y mujeres de todas las épocas históricas. Un efecto de esta doctrina universalizadora es hacer que la tesis de «base-superestructura» con la que va unida parezca también universal. Sin embargo, no todos los marxistas han adoptado esta concepción; y es discutible que el propio Marx la adoptase en otros lugares de su obra. Pues siempre podemos plantear la siguiente cuestión: ¿por qué *necesita* una superestructura la actividad productiva humana? Y una respuesta a esa pregunta sería: porque hasta la fecha, en la historia se han dado relaciones sociales de explotación, que por consiguiente deben ratificarse y regularse en términos jurídicos, políticos e ideológicos. Una superestructura es necesaria porque la misma base material está dividida. Y si se superasen dichas divisiones, han afirmado algunos marxistas, la superestructura se desvanecería. En una plena sociedad comunista, según esto, no habría necesidad de un Estado político contrapuesto a la sociedad civil, o de una ideología dominante legitimadora, o ni siquiera de la parafernalia de una «legalidad» abstracta.

En otras palabras, la idea de que ciertas instituciones están *alejadas* de la base material, enfrentadas a ésta en cuanto fuerza de

dominación, está implícita en la noción de superestructura. Aquí no vamos a examinar si estas instituciones –los tribunales de justicia, el Estado político, los aparatos ideológicos– podrían abolirse alguna vez, o si esta tesis es ociosamente utópica. De lo que se trata más bien es de la aparente contradicción entre esta versión *histórica* de la doctrina de base-superestructura, que concebiría la superestructura como una instancia funcional para la regulación de la lucha de clases, y las implicaciones más universales del comentario de Marx sobre la conciencia y el ser social. Según el primer modelo, la ideología tiene una vida histórica limitada: tan pronto se hayan superado las contradicciones de la sociedad de clases, la ideología se desvanecerá con el resto de la superestructura. En una versión posterior, la ideología puede interpretarse como la manera en que toda nuestra conciencia está condicionada por los factores materiales. Y *esto* no cambiará presuntamente con la instauración de un comunismo pleno, pues forma parte tanto de nuestra constitución biológica como la necesidad de comer. Así pues, el doble énfasis del pasaje citado apunta respectivamente hacia los sentidos más estrecho y más amplio de ideología que ya hemos examinado; pero no está totalmente clara la relación entre ellos. Una tesis política está ligada, de manera algo oscura, con una tesis ontológica o epistemológica: ¿es la superestructura (y con ella la ideología) un fenómeno históricamente funcional, o es tan natural en la sociedad humana como respirar?

La doctrina de la base-superestructura ha sido ampliamente criticada por su carácter estático, jerárquico, dualista y mecanicista, incluso en las formulaciones más sofisticadas, en las que la superestructura reacciona de manera dialéctica a la condición de la base material. Por ello podría ser oportuno, aunque no esté de moda, decir algo en su defensa. En primer lugar permítasenos dejar claro qué es lo que *no* afirma. No quiere decir que las cárceles y la democracia parlamentaria, las aulas escolares y las fantasías sexuales sean menos *reales* que las acerías o la libra esterlina. Las iglesias y los cines son tan materiales como las minas de carbón; lo único que pasa, según esto, es que no pueden ser el último catalizador del cambio social revolucionario. La clave de la doctrina de la base-superestructura radica en la cuestión de las determinaciones –de qué «nivel» de la vida social condiciona de manera más poderosa y decisiva a los demás, y por ello de qué ámbito de actividad sería más relevante para conseguir una transformación social total.

Elegir la producción material como este determinante crucial es en cierto sentido únicamente constatar lo obvio. Pues se trata sin duda de aquel ámbito en el que la gran mayoría de hombres y mujeres han dedicado su tiempo a lo largo de la historia. Un socialista es simplemente alguien incapaz de pasar por alto su perplejidad por el hecho de que la mayoría de las personas que han vivido y fallecido hayan dedicado su vida a un trabajo desdichado, estéril e interminable. Si detenemos la historia en cualquier momento dado, sin duda no encontraremos otra cosa. La pura lucha por la supervivencia material y la reproducción, en condiciones de escasez real o artificialmente creada, ha concitado tan enormes recursos de energía humana que sin duda podríamos encontrar su huella en el resto de lo que hacemos. Así pues, la producción material es «primaria» en el sentido de que forma la narrativa principal de la historia hasta la fecha; pero también es primaria en el sentido de que sin *esta* narrativa particular, ningún otro relato levantaría el vuelo. Esta producción es la condición previa de todo nuestro pensamiento. Sin duda, el modelo base-superestructura afirma algo más que esto: afirma no sólo que la producción material es la condición previa de nuestras restantes actividades, sino que es el *determinante* más fundamental de éstas. «Primero el alimento, y luego la moral» es únicamente una formulación de la doctrina si se sugiere una eficacia causal de la comida sobre la moral. No es sólo una cuestión de prioridades. Así, ¿cómo concebir mejor esta determinación?

«Superestructura» es un término *relacional.* Designa la manera en que ciertas instituciones sociales actúan de «sustento» de las relaciones sociales dominantes. Nos invita a contextualizar estas instituciones de cierto modo –a considerarlas en sus relaciones funcionales con un poder social dominante–. Lo erróneo, al menos en mi opinión, es pasar de este sentido «adjetivo» del término a un sentido sustantivo –a un «ámbito» fijo y dado de instituciones que forman «la superestructura» y que incluye, por ejemplo, el cine–. ¿Son las películas fenómenos superestructurales? La respuesta es a veces sí y a veces no. Puede haber aspectos de una determinada película que suscriben las relaciones de poder existentes, y que en esa medida son «superestructurales». Pero puede haber otros aspectos de ella que no lo hagan. Una institución puede comportarse «superestructuralmente» en un momento, pero no en otro, o en algunas de sus actividades pero no en otras. Se puede examinar un

texto literario en términos de su historia editorial, en cuyo caso, por lo que respecta al modelo marxista, se trata como parte de la base material de la producción social. O bien se puede contar el número de puntos y coma, una actividad que no parece encajar bien en ninguno de los dos niveles del modelo. Pero tan pronto se examinan las relaciones del texto con una ideología dominante, se está tratando a éste en el nivel superestructural. En otras palabras, la doctrina se vuelve más plausible cuando se considera menos como un corte del mundo por la mitad que como cuestión de diferentes perspectivas. Es dudoso que los propios Marx y Engels hubiesen aceptado esta reformulación de sus tesis, pero en mi opinión también es dudoso que esto importe mucho.

Así pues, hasta ahora Marx nos ha propuesto al menos tres sentidos rivales de ideología, sin una idea muy clara de sus interrelaciones. Las ideologías pueden denotar creencias ilusorias o socialmente desvinculadas que se conciben a sí mismas como la base de la historia, y que al distraer a hombres y mujeres de sus condiciones sociales reales (incluidos los determinantes sociales de sus ideas) sirven para sustentar un poder político opresivo. Lo contrario de esto sería un conocimiento exacto y no sesgado de las condiciones sociales prácticas. De manera alternativa, la ideología puede significar aquellas ideas que expresan directamente los intereses materiales de la clase social dominante, y que son útiles para promover su dominio. Lo contrario de esto puede ser o bien el verdadero conocimiento científico o la conciencia de las clases no dominantes. Por último, la ideología puede extenderse para abarcar todas las formas conceptuales en las que se libra la lucha de clases en su conjunto, que presumiblemente incluirían la conciencia válida de las fuerzas políticas revolucionarias. Lo contrario de *esto* puede ser presumiblemente cualquier forma conceptual no expresada actualmente en esta lucha.

Por si todo esto no fuese suficiente, los escritos económicos del último Marx presentan una versión de la ideología bastante diferente, que podemos examinar a continuación.

En su capítulo sobre «El fetichismo de la mercancía» en el primer volumen de *El capital* (1867), Marx afirma que en la sociedad capitalista las relaciones sociales reales entre los seres humanos están regidas por las interacciones aparentemente autónomas de las mercancías que producen:

> Lo enigmático de la forma mercancía consiste, pues, simplemente en que devuelve a los hombres la imagen de los caracteres sociales de su propio trabajo deformados como caracteres materiales de los productos mismos del trabajo; refleja también deformadamente la relación social de los productores con el trabajo total en forma de una relación social entre objetos que existiera fuera de ellos... Lo que para los hombres asume aquí la forma fantasmagórica de una relación entre cosas es estrictamente la relación social determinada entre los hombres mismos. Si se quiere encontrar una analogía adecuada hay que recurrir a la región nebulosa del mundo religioso. En éste los productos de la cabeza humana aparecen como figuras autónomas, dotadas de vida propia, con relaciones entre ellas y con los hombres. Así les ocurre en el mundo de las mercancías a los productos de la mano humana.[17]

Aquí se amplía el anterior tema de la alienación: los hombres y mujeres crean productos que a continuación escapan a su control y determinan las condiciones de su vida. Una fluctuación de la bolsa puede significar el desempleo para miles de personas. En virtud de este «fetichismo de la mercancía», las relaciones humanas aparecen, de manera mistificada, como relaciones entre cosas; y esto tiene varias consecuencias de carácter ideológico. En primer lugar, con ello se oculta y disfraza la dinámica real de la sociedad: se oculta el carácter social del trabajo tras la circulación de las mercancías, que ya no son reconocibles como productos sociales. En segundo lugar –aunque ésta es una idea únicamente desarrollada por la tradición marxista posterior– la sociedad se fragmenta por esta lógica de la mercancía: ya no es fácil aprehenderla como totalidad, dadas las operaciones atomizadoras de la mercancía, que transforman la actividad colectiva del trabajo social en relaciones entre cosas muertas y discretas. Y al dejar de aparecer como totalidad, el orden capitalista se vuelve menos vulnerable a la crítica política. Por último, el hecho de que la vida social esté dominada por entidades *inanimadas* le da un espurio aire de naturalidad e inevitabilidad: la sociedad ya no se percibe como un constructo humano, y por lo tanto como algo modificable por el hombre.

17. K. Marx, *El capital*, vol. 1, trad. española de M. Sacristán, págs. 82-83, Barcelona, 1976. Para dos excelentes análisis de la versión de la ideología del último Marx, véase Norman Geras, «Marxism and the Critique of Political Economy», en R. Blackburn, comp., *Ideology in the Social Sciences*, Londres, 1972, y G. A. Cohen, *Karl Marx's Theory of History: A Defence*, Oxford, 1978, cap. 5. Véanse también los comentarios de Franz Jakubowski, *Ideology and Superstructure in Historical Materialism*, Londres, 1976.

Está pues claro que el motivo de la inversión pasa de los primeros comentarios de Marx sobre la ideología a su obra «madura». Sin embargo, varias cosas se han modificado decisivamente en el camino. Para empezar, esta inversión curiosa entre los seres humanos y sus condiciones de existencia es ahora inherente a la propia realidad social. No es simplemente una cuestión de percepción distorsionada de los seres humanos, que invierten el mundo real en su conciencia para *imaginar* así que las mercancías controlan su vida. Marx no afirma que en el capitalismo las mercancías *parecen* ejercer un dominio tiránico sobre las relaciones sociales; afirma que lo ejercen realmente. La ideología es ahora menos una cuestión de que se invierta la realidad en la mente que del reflejo mental de una inversión real. De hecho ya no es principalmente una cuestión de *conciencia* en modo alguno, sino que está anclada en la dinámica económica cotidiana del sistema capitalista. Y si esto es así, la ideología se ha transferido, por así decirlo, de la superestructura a la base, o al menos revela una relación especialmente estrecha entre ambas. Es una función de la propia economía capitalista que, como señala Alex Callinicos, «produce su propia percepción errónea»,[18] en vez de ser ante todo una cuestión de discursos, creencias e instituciones «superestructurales». Así pues, y como señala Étienne Balibar, tenemos que «pensar tanto lo real como lo imaginario en la ideología»,[19] en vez de concebir estos ámbitos como ámbitos simplemente externos entre sí.

En otro lugar de *El capital*, Marx afirma que en el capitalismo hay una separación entre la forma real de ser de las cosas y la forma en que éstas se presentan –entre, en términos hegelianos, «esencias» y «fenómenos»–. La relación salarial, por ejemplo, es en realidad una cuestión desigual y explotadora; pero se presenta «naturalmente» como un intercambio igual y recíproco de tanto dinero por tanto trabajo. Jorge Larrain resume de manera útil estas dislocaciones:

> La circulación, por ejemplo, aparece como lo inmediatamente presente en la superficie de la sociedad burguesa, pero su ser inmediato es pura apariencia... El beneficio es una forma fenoménica de plusvalía que tiene la virtud de oscurecer la base real de su existencia. La competencia es un fenómeno que oculta la determi-

18. Callinicos, *Marxism and Philosophy*, pág. 131.

19. Étienne Balibar, «The Vacillation of Ideology», en C. Nelson y L. Grossberg, comps., *Marxism and the Interpretation of Culture*, Urbana y Chicago, 1988, pág. 168.

> nación del valor por el tiempo de trabajo. La relación de valor entre mercancías oculta una relación social definida entre hombres. La forma-salario extingue todo rastro de la división del día de trabajo en trabajo necesario y trabajo excedente, y así sucesivamente.[20]

Una vez más, esto no es ante todo cuestión de una conciencia que perciba erróneamente: más bien existe un tipo de disimulo o duplicidad incorporada en las estructuras mismas del capitalismo, de modo que éste no puede evitar presentarse a la conciencia de forma sesgada con respecto a lo que realmente es. La mistificación, por así decirlo, es un hecho «objetivo», incorporado en el carácter mismo del sistema: existe una contradicción estructural inevitable entre los contenidos reales del sistema y las formas fenoménicas en que esos contenidos se presentan espontáneamente a la mente. Como ha escrito Norman Geras: «Existe, en el seno del capitalismo, una suerte de ruptura interna entre las relaciones sociales que se dan y la manera en que se experimentan».[21] Y si esto es así, la ideología no puede surgir ante todo de la conciencia de una clase dominante, y menos aún de una suerte de conspiración. Como explica John Mepham: ahora la ideología no es cuestión de la *burguesía,* sino de la *sociedad burguesa*.[22]

En el caso del fetichismo de la mercancía, la mente refleja una inversión en la propia realidad; y el significado de dicha «inversión en la realidad» plantea espinosos problemas teóricos. Sin embargo, en el caso de otros procesos económicos capitalistas la mente refleja una forma fenoménica que es por sí misma una inversión de lo real. Por mor de la explicación, podemos descomponer esta operación en tres momentos diferentes. En primer lugar, tiene lugar una suerte de inversión en el mundo real: en vez de un trabajo vivo que emplea un capital inanimado, por ejemplo, el capital muerto controla el trabajo vivo. En segundo lugar, se da una disyunción o contradicción entre esta situación real y la manera en que aparece «fenoménicamente»: en el contrato salarial, la forma externa rectifica la inversión, para que las relaciones entre trabajo y capital parezcan iguales y simétricas. En un tercer momento, esta forma fenoménica se refleja obedientemente por medio de la mente, y así es como se alimenta la conciencia ideológica. Nótese que mientras que

20. Larrain, *The Concept of Ideology,* pág. 180.
21. Geras, «Marxism and the Critique of Political Economy», pág. 286.
22. John Mepham, «The Theory of Ideology in *Capital*», *Radical Philosophy,* n. 2, verano de 1972.

en *La ideología alemana* la ideología se centraba en no ver las cosas como son realmente, en *El capital* ocurre que la propia realidad es falsa y engañosa. Así la ideología ya no puede ser desenmascarada simplemente por una clara atención al «proceso vital real», pues ese proceso, más o menos como el inconsciente freudiano, presenta un conjunto de apariencias que son de algún modo estructurales en él, es decir, incluye su falsedad en su verdad. Lo que se necesita en cambio es la «ciencia» –pues la ciencia, comenta Marx, resulta necesaria tan pronto como dejan de coincidir la esencia y la apariencia–. No necesitaríamos el trabajo científico si las leyes de la física fuesen espontáneamente evidentes para nosotros, y estuviesen inscritas en los cuerpos de los objetos que nos rodean.

La ventaja de esta nueva teoría de la ideología sobre la presentada en *La ideología alemana* está bastante clara. Mientras que en esta primera obra la ideología aparecía como una especulación idealista, ahora obtiene una base segura en las prácticas materiales de la sociedad burguesa. Ya no es totalmente reducible a la falsa conciencia: la idea de falsedad subsiste en la noción de apariencias engañosas, pero éstas son menos ficciones de la mente que efectos estructurales del capitalismo. Si la realidad capitalista encierra en sí su propia falsedad, esta falsedad debe ser de algún modo real. Y hay efectos ideológicos como el fetichismo de la mercancía que en modo alguno son irreales, por mucho que puedan suponer una mistificación. Sin embargo, puede pensarse que si *La ideología alemana* arriesga relegar las formas ideológicas a un ámbito de irrealidad, la obra posterior de Marx las sitúa demasiado cerca de la realidad para consolar. ¿No hemos sustituido meramente un *idealismo* potencial de la ideología por un incipiente *economismo* de ésta? ¿Puede considerarse todo lo que llamamos ideología reducible a las operaciones económicas del capitalismo? Georg Lukács afirmará posteriormente que «no existe un problema que finalmente no se remonte a la cuestión de la producción de mercancías»; y que esta estructura «permea todas las expresiones de la vida»;[23] pero esta afirmación se puede considerar algo arrogante. ¿En qué sentido importante, por ejemplo, puede imputarse la doctrina de que los hombres son superiores a las mujeres, o los blancos a los negros, a un origen secreto en la producción de mercancías? ¿Y qué hemos de decir de las formaciones ideológicas de

23. Georg Lukács, *History and Class Consciousness*, Londres, 1971, págs. 83-84.

las sociedades que desconocen aún la producción de mercancías, o en las que éstas no ocupan aún un lugar central? Aquí parece existir un cierto esencialismo de la ideología, que reduce la variedad y efectos de los mecanismos ideológicos a una causa homogénea. Además, si la economía capitalista tiene sus propios mecanismos de engaño incorporados –si, como señala Theodor Adorno, «la mercancía es su propia ideología»– ¿qué necesidad hay de instituciones específicamente ideológicas en el nivel de la «superestructura»? Quizá sólo para reforzar efectos ya endémicos en la economía; pero la respuesta es sin duda un poco coja. Marx puede haber descubierto una potente fuente de falsa conciencia en la sociedad burguesa; pero sin duda es cuestionable si ésta puede generalizarse para explicar la ideología en su conjunto. ¿En qué sentido, por ejemplo, está ligada esta concepción de la ideología con la lucha de clases? La teoría del fetichismo de la mercancía crea un vínculo dramáticamente inmediato entre la actividad productiva capitalista y la conciencia humana, entre lo económico y lo experiencial; pero lo hace, podría añadirse, cortocircuitando sólo el nivel de lo específicamente político. ¿Están todas las clases sociales indiferentemente sometidas al fetichismo de la mercancía? ¿Comparten los trabajadores, los campesinos y los capitalistas el mismo universo ideológico, al estar universalmente marcados por las estructuras materiales del capitalismo?

La posición de Marx en el capítulo sobre «el fetichismo de la mercancía» parece conservar dos rasgos dudosos de esta versión anterior de ideología: su empirismo y su negativismo. En *El capital* parece afirmar que nuestra percepción (o percepción errónea) de la realidad ya está de algún modo inmanente en la propia realidad; y esta creencia, que lo real ya contiene el conocimiento o conocimiento erróneo de sí mismo, puede considerarse una doctrina empirista. Lo que suprime es precisamente la labor de lo que *hacen* los agentes humanos, de manera variada y conflictiva, de estos mecanismos materiales –de la manera en que los construyen discursivamente y los interpretan de acuerdo con intereses y creencias particulares–. Aquí los objetos humanos figuran como meros receptores pasivos de ciertos efectos objetivos, las víctimas de una estructura social dada espontáneamente a su conciencia. Se dice que el filósofo Ludwig Wittgenstein preguntó a un colega por qué la gente consideraba más natural afirmar que el sol se movía alrededor de la tierra en vez de viceversa. Cuando le dijeron que sim-

plemente *parecía* así, preguntó que cómo parecería si la tierra se moviese alrededor del sol. Por supuesto, la cuestión es que aquí no se deriva simplemente un error de la naturaleza de las apariencias, pues en ambos casos las apariencias son las mismas.

Si esta última teoría también reproduce el negativismo de *La ideología alemana*, es porque la ideología parecería no tener de nuevo otra finalidad que la de *ocultar* la verdad de la sociedad de clases. Es menos una fuerza activa en la constitución de la subjetividad humana que una máscara o pantalla que impide a un sujeto ya constituido captar lo que tiene delante. Y esto, aun cuando pueda contener alguna verdad parcial, sin duda no explica el poder real y la complejidad de las formaciones ideológicas.

El propio Marx nunca utilizó la expresión «falsa conciencia», una distinción que debe atribuirse en cambio a su colaborador Friedrich Engels. En una carta a Franz Mehring de 1893, Engels habla de la ideología como un proceso de falsa conciencia porque «los motivos reales que impulsan [al agente] permanecen desconocidos para él, y de otro modo no existiría proceso ideológico alguno. Por ello se imagina motivos falsos o aparentes». La ideología es aquí, en efecto, una racionalización –una suerte de doble motivación, en la que el significado superficial sirve para bloquear de la conciencia el verdadero fin del sujeto–. Quizá no sea sorprendente que esta definición de ideología haya surgido en la época de Freud. Como ha afirmado Joe McCarney, la falsedad de que aquí se trata es un autoengaño, y no una confusión respecto al mundo.[24] No hay razón para suponer que la creencia superficial suponga necesariamente una falsedad empírica, o sea en algún sentido «irreal». Algunos pueden querer realmente a los animales, sin ser conscientes de que esta autoridad benigna sobre ellos compensa la falta de poder en el proceso del trabajo. Engels prosigue en esta carta añadiendo la conocida expresión de *La ideología alemana* sobre el pensamiento «autónomo»; pero no es evidente que todos los que están engañados sobre sus propios motivos tengan que ser víctimas de una crédula fe en el «pensamiento puro». Lo que quiere decir Engels es que en el proceso de racionalización el verdadero motivo está en relación con el aparente, como el «proceso de la vida real» lo está con la idea ilusoria en el anterior modelo. Pero en ese modelo,

24. Joe McCarney, *The Real World of Ideology*, Brighton, 1980, pág. 95.

las ideas en cuestión eran a menudo falsas «en sí mismas», engaños metafísicos sin una raíz en la realidad, mientras que el motivo aparente en la racionalización puede ser bastante auténtico.

Hacia el final del siglo XIX, en el periodo de la Segunda Internacional, la ideología sigue reteniendo el sentido de falsa conciencia, en contraste con un «socialismo científico» que ha discernido las verdaderas leyes del desarrollo histórico. La ideología, según el Engels del *Anti-Dühring,* puede considerarse la «deducción de la realidad no de sí misma sino de un concepto»[25] –una formulación que resulta difícil entender. Sin embargo, tras los perfiles de esta definición particular subyace un sentido más amplio de ideología como cualquier tipo de pensamiento socialmente determinado, que en realidad es demasiado elástico para ser de utilidad. Para el Marx de *La ideología alemana,* todo pensamiento está socialmente determinado pero la ideología es un pensamiento que *niega* esta determinación, o más bien un pensamiento tan determinado socialmente que niega sus propios determinantes. Pero en este periodo está surgiendo una nueva corriente, basada en la noción de ideología del último Marx, como las formas mentales en las que hombres y mujeres expresan sus conflictos sociales, y empiezan a hablar claramente de «ideología socialista», una expresión que para *La ideología alemana* hubiese sido un oxímoron. El marxista revisionista Eduard Bernstein fue el primero en calificar al propio marxismo de ideología, y en *¿Qué hacer?* Lenin declara que «la *única* elección es o ideología burguesa o socialista». El socialismo, escribe Lenin, es «la ideología de la lucha de la clase proletaria»; pero con ello no quiere decir que el socialismo sea la expresión espontánea de la conciencia proletaria. Por el contrario, «en la lucha de clases del proletariado que se desarrolla espontáneamente, como una fuerza elemental, sobre la base de las relaciones capitalistas, el socialismo es *introducido* por los ideólogos».[26] En resumen, la ideología se ha vuelto ahora idéntica a la teoría científica del materialismo histórico, y hemos recorrido el círculo completo para volver a los *philosophes* de la Ilustración. El «ideólogo» ya no está sumido en la falsa conciencia sino exactamente lo contrario, es el analista científico de las leyes fundamentales de la sociedad y de sus formaciones intelectuales.

25. F. Engels, *Anti-Dühring,* Moscú, 1971, pág. 135.
26. V.I. Lenin, *What Is To Be Done?,* Londres, 1958, pág. 23.

En resumen, la situación es ahora totalmente confusa. La ideología parece designar a la vez la falsa conciencia (Engels), todo pensamiento condicionado socialmente (Plejanov), la cruzada política del socialismo (Bernstein y en ocasiones Lenin) y la teoría científica del socialismo (Lenin). No es difícil entender cómo han surgido estas confusiones. En efecto, derivan del equívoco que señalamos en la obra de Marx entre ideología como ilusión e ideología como el bagaje intelectual de una clase social. O, por decirlo de otro modo, reflejan un conflicto entre los sentidos epistemológico y político del término. En el segundo sentido del término, lo que importa no es el carácter de las creencias en cuestión, sino su función y quizá su origen; y así, no hay razón por la que estas creencias tengan que ser necesariamente falsas en sí. Concepciones verdaderas pueden ser puestas al servicio de un poder dominante. Así pues, la falsedad de la ideología en este contexto es la «falsedad» del propio dominio de clase; pero aquí el término «falso» ha cambiado de manera decisiva de su sentido epistemológico a su sentido ético. Sin embargo, tan pronto se ha adoptado esta definición, queda abierto el camino para ampliar el término ideología también a la conciencia de la clase proletaria, pues también ésta consiste en desplegar ideas para fines políticos. Y si así la ideología llega a significar cualquier sistema de doctrinas expresivas de intereses de clase y útiles en su realización, no hay razón por la que no pueda aplicarse al propio marxismo, al estilo de Lenin.

Con esta mutación del significado de ideología, también cambia inevitablemente lo que se considera su opuesto. Para *La ideología alemana*, lo contrario de ideología sería ver la realidad como realmente es; para *El capital* las cosas no son tan simples, pues esa realidad, como hemos visto, es ahora intrínsecamente engañosa, y por tanto es necesario un discurso especial conocido como ciencia para adentrarse en sus formas fenoménicas y mostrar su esencia. Tan pronto como la ideología pasa de su sentido epistemológico a su sentido más político, surgen dos candidatos disponibles como antítesis, y sus relaciones son profundamente difíciles. Lo que puede contrarrestar a la ideología dominante es o bien la ciencia del materialismo histórico o la conciencia de la clase proletaria. Para el marxismo «historicista», como veremos en el próximo capítulo, la primera es esencialmente una «expresión» de la última. La teoría marxista es la plena autoconciencia de la clase trabajadora revolucionaria. Para el leninismo, la ideología en el sentido de «teo-

ría científica» debe mantener una cierta distancia de la ideología en el sentido de la conciencia de la clase proletaria, para poder intervenir creativamente en su seno.

Pero el sentido más amplio de ideología, como cualquier forma de pensamiento determinado socialmente, disloca esta distinción. Si todo el pensamiento está socialmente determinado, también debe estarlo el marxismo, en cuyo caso, ¿qué sucede con sus pretensiones de objetividad científica? Pero si se desechan simplemente estas pretensiones, ¿cómo hemos de arbitrar entre la verdad del marxismo y la verdad de los sistemas de creencia a los que se opone? Entonces, ¿lo contrario de la ideología dominante no sería simplemente una ideología alternativa, y sobre qué bases elegiríamos entre ellas? En resumen, nos estamos deslizando al lodo del relativismo histórico; pero la única alternativa aparente sería una forma de positivismo o racionalismo científico que reprimiese sus propias condiciones históricas, y éste era el peor de los sentidos de la ideología presentados por *La ideología alemana*. ¿No será que, en la suprema de las ironías, el propio marxismo ha terminado por ser un claro ejemplo de las mismas formas de pensamiento metafísico o trascendental que se propuso desacreditar, confiando en un racionalismo científico que flotase desinteresadamente más allá de la historia?

Capítulo 4

DE LUCKÁCS A GRAMSCI

Concebir el marxismo como el análisis científico de las formaciones sociales y concebirlo como un conjunto de ideas sobre la lucha activa arroja dos epistemologías muy distintas. En el primer caso, la conciencia es esencialmente contemplativa, e intenta corresponderse con su objeto del modo de cognición más preciso. En el segundo, la conciencia es, mucho más claramente, *parte* de la realidad social, una fuerza dinámica en su posible transformación. Y si es así, a un pensador como Georg Lukács no le parecería demasiado apropiado hablar de si un pensamiento refleja o «encaja en» la historia a la cual está íntimamente unida.

Si la conciencia se entendiera como una fuerza transformadora unida a la realidad que pretende cambiar, entonces parecería no haber «espacio» entre ésta y la realidad en la que podría germinar una falsa conciencia. Las ideas no pueden ser «falsas» con respecto a su objeto si de hecho son parte del mismo. En los términos del filósofo J.L. Austin, podemos hablar de elocución «constatativa», o sea, de aquella que quiere describir el mundo en términos de verdadero o falso; pero no tendría sentido hablar de enunciados «performativos» en el sentido de si reflejan la realidad correcta o incorrectamente. Yo no estoy *describiendo* nada cuando prometo llevar a alguien al teatro o le maldigo por haber arrojado tinta en mi camisa. Si ceremoniosamente bautizo un barco o, estando de pie junto a alguien ante un sacerdote digo «Sí, quiero», éstos son en realidad actos materiales, actos tan eficaces como planchar calcetines; no estoy reflejando un estado de las cosas que se podría llamar exacto o inexacto.

¿Significa esto que el modelo de conciencia como facultad *cognitiva* (o no cognitiva) debería ser sustituido por el modelo de conciencia *performativa* (realizativa)? No exactamente, ya que está claro que esta oposición puede hasta cierto punto desaparecer. No

tiene sentido invitar a alguien a ir al teatro si el teatro en cuestión se cerró por obscenidad grave la semana pasada y yo no me enteré. Mi maldición no tendrá sentido si lo que pensaba que era una mancha de tinta es en realidad parte del diseño floral. Todos los actos «performativos» implican algún tipo de cognición, alguna idea de cómo es el mundo realmente. Es inútil que un grupo político perfile sus ideas en la lucha contra el poder opresor si ese poder en cuestión se hundió tres años antes y ellos no lo notaron.

En su obra maestra *Historia y conciencia de clase* (1922), el marxista húngaro Georg Lukács habla sobre esta cuestión. «Es cierto», dice Lukács, «que la realidad es el punto de referencia de la corrección del pensamiento. Pero la realidad no es tal, sino que deviene, y para que llegue a ser es necesaria la participación del pensamiento».[1] Podríamos decir que el pensamiento es a la vez cognitivo y creativo: en el intento de comprender las condiciones reales, el grupo o clase oprimida ya ha comenzado a crear unas formas de conciencia que contribuirán a cambiarlas. Y por eso no bastará una simple proyección de un modelo de conciencia. «El pensamiento y la existencia», dice Lukács, «no son idénticos en el sentido de "corresponder" el uno al otro, o reflejarse mutuamente, ser paralelos o coincidir (expresiones todas que ocultan una dualidad rígida). Su identidad consiste en que son aspectos de una misma realidad histórica y un mismo proceso dialéctico».[2] La cognición del proletariado revolucionario es, para Lukács, parte de la misma situación que éste conoce y esto altera la situación de golpe. Si esta lógica se lleva al límite, parecería que nunca podamos conocer absolutamente nada, ya que el mismo hecho de conocerlo ya lo ha transformado en otra cosa. El modelo tácito que subyace en esta doctrina es el del *auto*conocimiento, ya que conocerme a mí mismo es dejar de ser el que era antes de conocerme. De todos modos, podría parecer que esta idea de conciencia como algo básicamente activo, práctico y dinámico (que Lukács toma de Hegel) nos obligaría a revisar cualquier noción demasiado simplista de falsa conciencia, entendida como un intervalo, vacío o disyunción entre las cosas como son y como las conocemos.

Lukács toma, de aspectos de la Segunda Internacional, el sentido positivo, no peyorativo de la palabra ideología, hablando clara-

1. Lukács, *History and Class Consciousness*, pág. 204.
2. Ibíd., pág. 204.

mente del marxismo como de la «expresión ideológica del proletariado». Ésta es una de las razones por las que podemos considerar falsa la idea de que ideología es para él sinónimo de falsa conciencia. Pero al mismo tiempo retiene todo el aparato conceptual de la crítica marxista al fetichismo de la mercancía manteniendo vivo de este modo un sentido aún más crítico del término. Sin embargo, la alternativa o el opuesto a ideología en este sentido negativo no es ya esencialmente la «ciencia marxista» sino el concepto de *totalidad*; y una de las funciones de este concepto en su obra es que le permite investigar la idea de la existencia de una ciencia social desinteresada, sin sucumbir con ello al relativismo histórico. Todas las formas de conciencia social son ideológicas, pero podríamos decir que algunas son más ideológicas que otras. Lo que es específicamente ideológico en la burguesía es su imposibilidad de considerar la estructura de la formación social en su conjunto, debido a los efectos perversos de la reificación. La reificación fragmenta y trastorna nuestra experiencia social, de modo que bajo su influencia olvidamos que la sociedad es un proceso colectivo y tendemos a verla como este o aquel objeto aislado o institución. Tal y como apunta el contemporáneo de Lukács, Karl Korsch, ideología es esencialmente un tipo de sinécdoque, la figura del discurso por la que nombramos la parte por el todo. Lo que es peculiar de la conciencia del proletariado, en su completo desarrollo político, es su habilidad en «totalizar» el orden social, ya que sin este conocimiento la clase trabajadora nunca sería capaz de entender y transformar sus propias condiciones. El reconocimiento auténtico de esta situación significará, consecuentemente, una comprensión del todo social en el que se está en situación de opresión; de modo que los momentos en que el proletariado llega a adquirir conciencia de sí mismo y conoce el sistema capitalista por lo que es, son uno y el mismo.

Dicho de otro modo, la ciencia, la verdad o la teoría no tendrían que estar ya más en oposición a la ideología, sino que se tienen que entender como meras expresiones de una ideología de clase *particular*, la visión revolucionaria del mundo de la clase obrera. La verdad no es más que la sociedad burguesa que cobra conciencia de sí misma como un todo, y el «lugar» donde ocurre este hecho singular es en la propia conciencia del proletariado. Como el proletariado es el prototipo de mercancía, obligado a vender su fuerza de trabajo para sobrevivir, se le puede considerar la «esencia» de un orden social basado en el fetichismo de la mercancía. Esta con-

ciencia de sí mismo que tiene proletariado es, en cierto modo, la mercancía tomando conciencia de sí misma y, por ello, trascendiéndose a sí misma.

Al escribir *Historia y conciencia de clase,* Lukács se vio enfrentado a una especie de dilema de Hobson u oposición imposible. Por un lado, estaba la fantasía positivista (heredada de la Segunda Internacional) de una ciencia marxista que parecía ocultar sus raíces históricas; por otro lado, estaba el espectro del relativismo histórico. O bien el conocimiento era totalmente externo a la historia que quería investigar o era sólo cuestión de esta o aquella rama concreta de conciencia, sin ninguna otra pretensión. Lukács evita este dilema introduciendo la categoría de *autorreflexión*. Hay ciertas formas de conocimiento, como el *auto*conocimiento de la clase explotada, que, sin dejar de ser históricas, ponen de manifiesto los límites de otras ideologías, ejerciendo así de fuerza emancipadora. La verdad, según la perspectiva «historicista»[3] de Lukács, es siempre relativa a una situación histórica particular, nunca una cuestión metafísica más allá de la historia; pero el proletariado, y sólo él, está tan bien situado históricamente que podría, en un principio, revelar el secreto del capitalismo en su conjunto. En consecuencia, ya no hay ninguna necesidad de sucumbir a la estéril oposición entre ideología como conciencia falsa o parcial, por un lado, y ciencia como un modo de conocimiento absoluto e intemporal por el otro. Puesto que no toda la conciencia de clase es falsa conciencia y la ciencia es meramente la expresión o codificación de la «verdadera» conciencia de clase.

El modo en que Lukács expresó esta idea no le rodearía actualmente de demasiados incondicionales. El proletariado, dice, es una clase «universal» en potencia, ya que lleva consigo el potencial de emancipación de toda la humanidad. Su conciencia es, pues, básicamente universal; pero una subjetividad universal es, en efecto, idéntica a objetividad. Por tanto, lo que sabe la clase trabajadora, desde su propia perspectiva histórica limitada, debería ser objetivamente cierto. No hace falta caer en el grandilocuente lenguaje

3. El «historicismo», en sentido marxista, está elegantemente resumido por Perry Anderson como una ideología en que «la sociedad corresponde a la totalidad "expresiva" circular», la historia a una corriente lineal del tiempo, la filosofía a una *auto*conciencia del proceso histórico, la lucha de clases correspondería a un combate de una colectividad, el capitalismo a un universo definido por la alienación, y el comunismo a un estado de verdadero humanismo alejado de la alienación» (*Considerations on Western Marxism*, Londres, 1976, pág. 70).

hegeliano para darse cuenta de la importante intuición que esta afirmación encierra. Lukács observa, muy acertadamente, que el contraste entre puntos de vista ideológicos meramente parciales, por un lado, y una visión fría de la totalidad social, por el otro, es totalmente erróneo. En realidad, esta oposición no tiene en cuenta la situación de los grupos o clases oprimidos que necesitan tener una visión del sistema social como un todo y de su propio lugar en él, aunque sólo sea para poder trazar sus intereses parciales y particulares. Si la mujer tiene que emanciparse, necesita tener interés en saber algo de las estructuras generales del patriarcado. Este conocimiento no es, en efecto, inocente o desinteresado, sino que, al contrario, es para ser utilizado políticamente. Pero, en cambio, si estos intereses no pasan en algún momento de lo particular a lo general es probable que fracasen. Aunque sólo sea para sobrevivir, los habitantes de una colonia, a diferencia de sus gobernantes, se pueden ver «forzados» a estudiar las estructuras globales del imperialismo. Aquellos que hoy, siguiendo las modas, no reconocen la necesidad de una perspectiva global o «total» pueden tener el privilegio de prescindir de ella. Donde esta totalidad se relaciona con nuestras propias condiciones inmediatas es donde más significativamente se establece la intersección entre la parte y el todo. Lukács apunta que ciertos grupos y clases tendrían que inscribir su propia condición en un contexto más amplio si quieren cambiar esta condición, y al hacer esto se encontrarán desafiando la conciencia de aquellos que tienen interés en impedir este conocimiento emancipatorio. Aquí el espectro del relativismo es irrelevante, ya que afirmar que todo conocimiento surge de un punto de vista social específico no significa considerar todos los viejos puntos de vista sociales igualmente válidos. Si lo que estamos buscando es entender los mecanismos del imperialismo en su conjunto, podríamos estar especialmente mal encaminados al consultar con el gobernador general o el reportero en África del *Daily Telegraph* que, casi seguro, nos negarían su existencia.

Hay, no obstante, un problema lógico en la noción de Lukács de «auténtica» conciencia de clase. Si la clase trabajadora es la portadora potencial de tal conciencia, ¿con qué autoridad se efectúa *esta* afirmación? No se puede efectuar desde la autoridad del mismo proletariado (idealizado), ya que sería una petición de principio; pero si esta afirmación es cierta, tampoco se puede efectuar desde un punto de vista externo a él. Como dice Bhikhu Parekh, afirmar

que sólo la perspectiva del proletariado nos permite entender la verdad de la sociedad conlleva suponer que sabemos qué es la verdad.[4] Podría parecer que, o bien la verdad es totalmente interna a la conciencia de la clase trabajadora, en cuyo caso no puede ser considerada como verdad y la afirmación se vuelve puramente dogmática, o nos vemos atrapados en la paradoja de juzgar la verdad desde fuera de la propia verdad, en cuyo caso la afirmación de que esta forma de conciencia es verdadera simplemente se anula a sí misma.

Si el proletariado para Lukács es, en un principio, el portador del conocimiento del todo social, simboliza la antítesis directa de la clase burguesa hundida en el barro de la inmediatez, incapaz de totalizar su propia situación. Según un juicio marxista tradicional, lo que impide tal conocimiento en la clase media son sus condiciones económicas y sociales atomizadas: cada capitalista individual persigue sus propios intereses, con poca o ninguna idea de cómo todos estos intereses aislados se combinan en un sólo sistema. Sin embargo, Lukács pone énfasis más bien en el fenómeno de la reificación –un fenómeno que deriva de la doctrina de Marx del fetichismo de la mercancía, pero al cual otorga un significado más amplio–. Empalmando el análisis económico de Marx y la teoría de la racionalización de Max Weber, Lukács afirma en *Historia y conciencia de clase* que en la sociedad capitalista la mercancía permea todos los aspectos de la vida social, en forma de mecanización profunda, cuantificación y deshumanización de la experiencia humana. La «unidad» de la sociedad se rompe en multitud de pequeñas operaciones técnicas especializadas, cada una de las cuales adquiere una vida propia semiautónoma y domina la existencia humana como una fuerza cuasinatural. Técnicas de cálculo puramente formal se extienden a cada rincón de la sociedad, del trabajo en la fábrica a la burocracia política, del periodismo a la magistratura, y las mismas ciencias naturales no son sino otro ejemplo del pensamiento reificado. Abrumado por un mundo opaco de objetos e instituciones autónomas, el sujeto humano se convierte rápidamente en un ser inerte, contemplativo, incapaz ya de reconocer en estos productos petrificados su propia práctica creativa. El reconocimiento revolucionario llega cuando la clase trabajadora ve este mundo alienado como su propia creación confiscada, y la reclama a través de la práctica política. En términos de la filosofía

4. Bhikhu Parekh, *Marx's Theory of Ideology*, Londres, 1982, págs. 171-172.

hegeliana, sobre la cual se asienta el pensamiento de Lukács, esto significaría la reunificación del sujeto y el objeto, hecha lamentablemente pedazos por los efectos de la reificación. Al conocerse a sí mismo por lo que es, el proletariado se convierte a la vez en objeto y sujeto de la historia. El mismo Lukács parece decir que este hecho de autoconciencia es ya una práctica revolucionaria *per se.*

En efecto, lo que Lukács ha hecho aquí es sustituir la Idea absoluta de Hegel (en la que coinciden el sujeto y objeto de la historia) por la de proletariado[5] o, por lo menos, cualificarla con el tipo de conciencia política ideal que el proletariado *podría* obtener en un principio, lo que él llama conciencia «atribuida» o «imputada». Si Lukács es en esto muy hegeliano, también lo es en confiar en que la verdad está en el todo. Para el Hegel de la *Fenomenología del espíritu*, la experiencia inmediata es en sí misma un tipo de conciencia falsa o parcial; sólo revelará la verdad cuando sea mediada dialécticamente, cuando sus múltiples relaciones latentes con el todo hayan sido desveladas parcialmente. Según esto, podríamos decir que nuestra conciencia de la rutina es inherentemente «ideológica» gracias a su parcialidad. No es que las afirmaciones que hacemos de esta situación sean necesariamente falsas, sino más bien que son ciertas de un modo superficial y empírico, ya que son juicios sobre objetos aislados que aún no han sido incorporados en su pleno contexto. Ahora podemos volver a la aserción «El príncipe Carlos es una persona seria y concienzuda», que en un principio puede ser cierta, pero que aísla el objeto conocido como príncipe Carlos del contexto de la realeza como institución. Según Hegel, este fenómeno estático y abstracto tan sólo puede ser reconstituido en algo dinámico y desarrollado a través de la actuación de la razón dialéctica. Llegados a este punto podríamos decir que para Hegel nuestra condición «natural», endémica a nuestra experiencia inmediata, es un cierto tipo de falsa conciencia.

Para Lukács, en cambio, esta visión parcial surge de causas históricas específicas (el proceso de reificación capitalista), pero se tiene que superar del mismo modo, a través de una razón dialéctica o totalizadora. La filosofía, la ciencia y la lógica burguesas son para él el equivalente a la rutina en Hegel, un tipo de conocimiento no redimi-

5. Como la mayoría de las analogías, ésta cojea: la Idea hegeliana es realmente de creación propia, mientras que el proletariado, lejos de generarse a sí mismo, es para el marxismo un efecto del proceso del capital.

do que rompe lo que es, una totalidad compleja y evolucionada, para convertirla en divisiones artificiales autónomas. La ideología, para Lukács, no es, pues, un falso discurso de cómo son las cosas, sino un discurso cierto pero sólo en un nivel superficial y limitado, que ignora las tendencias y conexiones más profundas entre ellas. Y ésta es otra de las razones por las que, a diferencia de lo que se cree, ideología no es para él falsa conciencia en el sentido de mero error o ilusión.

Captar la historia en su totalidad es ver en ella su desarrollo dinámico y contradictorio, una parte vital del cual es la realización potencial de las facultades humanas. Hasta aquí, un tipo de *cognición* particular (conocer el todo) es, tanto para Hegel como para Lukács, una cierta *norma* moral y política. El método dialéctico reúne, pues, no sólo el sujeto y el objeto, sino también el hecho y el valor, que el pensamiento burgués ha hecho pedazos. El hecho de entender el mundo de un modo particular no puede separarse del hecho de actuar para divulgar la completa y desinhibida variedad de las facultades creativas humanas. No nos deja, como hacía el pensamiento positivista o empirista, con un conocimiento imparcial y sin valor, por un lado, y un conjunto de valores subjetivos arbitrarios por el otro. Al contrario, el acto de conocimiento es, a la vez, un «hecho» y un «valor», una cognición precisa indispensable para la emancipación política. Como indica Leszek Kolakowski, «en esta cuestión [por ejemplo, la del conocimiento emancipatorio] la comprensión y la transformación de la realidad no son dos procesos separados sino un mismo fenómeno».[6]

Los escritos de Lukács sobre la conciencia de clase son uno de los documentos más ricos y originales del siglo XX sobre el marxismo. No obstante, han sido objeto de un gran número de críticas. Se podría decir, por ejemplo, que su teoría de la ideología tiende a ser una mezcla impía de economismo e idealismo. Economismo, porque adopta indiscriminadamente la idea del último Marx de que la mercancía es, de alguna manera, la esencia secreta de toda la conciencia ideológica de la sociedad burguesa. La reificación representa para Lukács no sólo la principal característica de la economía capitalista, sino «el mayor problema estructural de la sociedad capitalista en todos sus aspectos».[7] Aquí opera, conse-

6. Leszek Kolakowski, *Main Currents of Marxism*, vol. 3, Oxford, 1978, pág. 270 (el texto entre corchetes es mío).

7. Lukács, *History and Class Consciousness*, pág. 83. Para una exposición útil del pensamiento de Lukács, véase A. Arato y P. Breines, *The Young Lukács*, Londres, 1979, cap. 8, y Michael Löwy, *Georg Lukács-From Romanticism to Bolshevism*, Londres, 1979, parte 4.

cuentemente, algún tipo de esencialismo, homogeneizando lo que son, de hecho, discursos, estructuras y efectos muy diferentes. En el peor de los casos, este modelo tiende a reducir la sociedad burguesa a una serie de «manifestaciones» de reificación perfectamente ordenadas, de modo que cada uno de sus niveles (económico, político, jurídico y filosófico) refleja e imita obedientemente al otro. Además, como luego sugerirá Theodor Adorno, esta obtusa insistencia en la reificación como clave de todos los delitos es por sí misma solapadamente idealista: en los textos de Lukács, ésta tiende a desplazar conceptos tanto o más importantes que el de explotación económica. Lo mismo podría decirse del uso que hace de la categoría hegeliana de totalidad, que en ocasiones desvía la atención del tratamiento de las formas de producción, de las contradicciones entre las fuerzas y las relaciones de producción y otros temas de importancia. ¿Es el marxismo, como expresa la visión poética de Matthew Arnold, tan sólo una cuestión de ver la realidad de un modo estable y como un todo? Parodiando algo a Lukács podríamos preguntarnos: ¿es la revolución tan sólo una simple cuestión de establecer *conexiones*? ¿Y no está la totalidad social, si no para Hegel sí para el marxismo, «sesgada» y asimétrica, tergiversada por la preponderancia dentro de ella de determinantes económicos? Lukács, receloso de las versiones marxistas «vulgares» de «base» y «superestructura», quiere desviar la atención de esta suerte de determinismo mecanicista para resaltar la idea de un todo social; pero este todo social corre el peligro de volverse algo puramente «circular», en el que cada nivel tiene igual efectividad que los demás.

Tanto para Lukács como para Marx, el fetichismo de la mercancía es la estructura material objetiva del capitalismo, no solamente un estado de ánimo. Pero en *Historia y conciencia de clase* posiblemente concurre otro supuesto modelo idealista de burguesía, que parece situar la «esencia» de la sociedad burguesa en su misma subjetividad colectiva. «Que una clase esté madura para la hegemonía», dice Lukács, «quiere decir que sus intereses y conciencia hacen posible organizar toda la sociedad de acuerdo con esos intereses».[8] ¿Qué es, pues, lo que provoca el aniquilamiento ideológico del orden burgués? ¿Es el sistema «objetivo» del fetichismo de la mercancía que se hace presente en todas las clases

8. Lukács, *History and Class Consciousness*, pág. 52.

por igual, o la fuerza «subjetiva» de la conciencia de las clases dominantes? En cuanto a este último punto de vista, Gareth Stedman dice que es como si, para Lukács, la ideología se afianzara por medio de «la saturación de la realidad social por la esencia ideológica de un sujeto de clase puro».[9] Y lo que no tiene en cuenta es, como señala Stedman a continuación, que las ideologías, lejos de ser «el producto objetivo de la "voluntad de poder" de las distintas clases», son «sistemas *objetivos* determinados por *todo el ámbito* de lucha social entre clases en conflicto». Para Lukács, al igual que para el marxismo «historicista» en general, parece como si cada clase social tuviera su propia visión del mundo peculiar y corporativa, aquella que expresa las condiciones materiales de su existencia; y la dominación ideológica tendrá lugar cuando uno de estos puntos de vista sobre el mundo imprima su sello en el conjunto de la formación social. No se trata tan sólo de que es difícil compatibilizar esta manifestación de poder ideológico con una doctrina del fetichismo de la mercancía más estructural e ideológica, sino que también simplifica drásticamente la auténtica variedad y complejidad del «campo» ideológico. Como dice Nicos Poulantzas, la ideología, como clase social por sí misma, es un fenómeno intrínsecamente *relacional*: no expresa tanto el modo en que una clase vive sus condiciones existenciales, sino el modo en que las vive *en relación con la experiencia vivida por otras clases*.[10] Al igual que no puede haber clase burguesa sin proletariado, o al revés, la ideología propia de cada una de estas clases se ha formado básicamente a partir de la ideología de su antagonista. Las clases dominantes deberían, como hemos dicho antes, comprometerse de un modo efectivo con la experiencia vivida por las clases subordinadas; y el modo en que estas clases subordinadas viven su mundo estará básicamente modelado e influido por las ideologías dominantes. En resumen, podríamos decir que el marxismo historicista presupone una relación quizá demasiado orgánica e interna entre un «sujeto clase» y su «visión del mundo». Hay clases sociales, como es la pequeña burguesía, a la que Marx llamó «encarnación de la contradicción», cuya ideología está típicamente compuesta de elementos extraídos de las clases situadas por encima y por debajo de ella; y hay temas

9. Gareth Stedman Jones, «The Marxism of the Early Lukács: An Evaluation», *New Left Review*, n. 70, noviembre-diciembre de 1971.

10. Nicos Poulantzas, *Political Power and Social Classes*, Londres, 1973, parte 3, cap. 2. Se debería resaltar que Lukács realmente sostiene que hay «niveles» heterogéneos de ideología.

ideológicos vitales, como el nacionalismo, que no pertenecen a ninguna clase social en particular, sino que más bien suponen una manzana de la discordia entre ellas.[11] Las clases sociales no muestran su ideología del mismo modo que un individuo muestra una manera de andar particular: la ideología es, más bien, un campo semántico complejo y conflictivo, en el cual algunos temas estarán íntimamente ligados a la experiencia de las distintas clases, mientras que otros estarán más «en libre flotación» en la lucha entre poderes opuestos. La ideología es un reino de contestación y negociación, en el cual hay constante movimiento: significados y valores son continuamente robados, transformados, apropiados por las distintas clases o grupos, entregados, retomados, remodelados. Una clase dominante puede «vivir su experiencia», en gran medida, a partir de la ideología de la clase dominante anterior, como fue el caso de la *haute bourgeoisie* inglesa. O puede trazar su ideología, en cierto grado, usando las creencias de la clase subordinada, como fue el caso del fascismo, en el que el sector dominante del capitalismo financiero asume, para sus propios objetivos, los miedos y prejuicios de la clase media baja. Como se ve, en el socialismo revolucionario no hay una correspondencia clara y precisa entre clases e ideologías. Para ser políticamente efectiva, cualquier ideología revolucionaria tendría que ser mucho más que la «pura» conciencia proletaria de Lukács; y no tendría éxito a menos que ofreciera un poco de coherencia provisional a un número importante de fuerzas en oposición.

También ha sido rebatida la idea de clases sociales como «sujetos», tan importante en la obra de Lukács. Una clase no es solamente un individuo colectivizado, dotado de aquellos atributos adscritos por el pensamiento humanista a la persona individual: conciencia, unidad, autonomía, autodeterminación, etc. Para el marxismo las clases son, en efecto, *agentes* históricos; pero, además de entidades «intersubjetivas», son también formaciones estructurales materiales. El problema está en cómo combinar estos dos aspectos. Ya hemos visto que las clases dominantes son normalmente complejas, no son cuerpos homogéneos sino «bloques» con conflictos internos, y lo mismo podríamos decir de sus antagonistas políticos. Es probable, pues, que una misma «ideología de clase» muestre contradicciones e irregularidades.

11. Véase Ernesto Laclau, *Politics and Ideology in Marxist Theory*, Londres, 1977, cap. 3.

La crítica más áspera a la teoría de la ideología de Lukács sería que, en una serie de progresivas combinaciones, ha echado a perder la teoría marxista para convertirla en ideología proletaria: la ideología en expresión de un sujeto de clase «puro»; y a este «sujeto-clase» lo ha convertido en la esencia de la formación social. Pero aquí hace falta una matización importante. Lukács no ignora el modo en que la conciencia de la clase trabajadora ha sido «contaminada» por la de sus dirigentes, y no parece adscribirle ninguna «visión del mundo» orgánica a menos que sea en condiciones de revolución. En efecto, si el proletariado en su estado «normal» no es más que la encarnación de la mercancía, es difícil ver en qué medida puede ser *sujeto* y, por tanto, cómo puede llegar a convertirse en «la clase misma». Pero no parece que este proceso de «contaminación» funcione al revés, en el sentido de que no parece que la ideología *dominante* se haya perfilado especialmente a partir de un diálogo con sus subordinados.

Ya hemos visto que, en realidad, en *Historia y conciencia de clase* hay presentes dos teorías distintas: una que deriva del fetichismo de la mercancía, y otra que deriva de una visión historicista de la ideología como la visión del mundo de un «sujeto-clase». En cuanto al proletariado, estas dos concepciones parecen corresponder respectivamente a los estados «normal» y revolucionario. En condiciones no revolucionarias, la conciencia de la clase obrera está pasivamente sujeta a los efectos de la reificación; no podemos adivinar cómo la ideología proletaria llega a *constituir* activamente esta situación o como esta situación se combina con aspectos no tan sumisos de su experiencia. ¿Cómo puede una trabajadora constituirse a sí misma como sujeto desde su objetivación? Pero cuando una clase pasa misteriosamente a convertirse en sujeto revolucionario, aparece una problemática historicista, y lo que era cierto respecto a los gobernantes –que saturaron todo el orden social con sus propias concepciones ideológicas– es ahora cierto también para ella. Sin embargo, lo que se dice de estos gobernantes carece de fundamento, ya que en su caso esta idea activa de ideología está reñida con la idea de que también ellos son simples víctimas de la estructura del fetichismo de la mercancía. ¿Es posible que la clase media gobierne gracias a su visión del mundo característica y unificada, cuando lo único que tiene en común con otras clases es la estructura del materialismo? ¿Es la ideología dominante una cuestión de la burguesía o de la sociedad burguesa?

Se dice que una idealización excesiva de la misma conciencia echa a perder el efecto de *Historia y conciencia de clase.* «Tan sólo la conciencia del proletariado –escribe Lukács– nos puede señalar el camino a seguir para salir del atolladero del capitalismo»,[12] y aunque, en cierto modo, esto sea suficientemente ortodoxo (pues un proletariado *in*consciente no nos serviría), es reveladora la importancia que adquiere. Ya que, en un principio, no es la *conciencia* de la clase trabajadora, real o potencial, la que lleva al marxismo a seleccionarla como el factor básico del cambio revolucionario. Si la clase trabajadora simboliza tal factor es por razones estructurales y materiales –es el único ente totalmente localizado en el proceso productivo del capitalismo, preparado y organizado por este proceso y completamente indispensable en él, y el único capaz de acabar con él–. En este sentido el capitalismo, no el marxismo, es el que «selecciona» los instrumentos de convulsión revolucionaria, cavando pacientemente su propia fosa. Cuando Lukács observa que la fuerza del orden social es, en último extremo, siempre «espiritual» o cuando escribe que «el destino de la revolución... dependerá de la madurez ideológica del proletariado, por ejemplo de su conciencia de clase»,[13] está cayendo en el peligro de convertir estos temas materiales en cuestiones de conciencia pura –y la conciencia, como señaló Gareth Stedman Jones, permanece etérea y sin cuerpo, es una cuestión de «ideas» más que de prácticas o instituciones.

Si Lukács es profundamente idealista en la importancia que otorga a la conciencia, también lo es en su hostilidad romántica hacia la ciencia, la lógica y la tecnología.[14] Los discursos formales y analíticos son simples modos de reificación burguesa, al igual que nos parecería inherentemente alienante cualquier tipo de mecanización y racionalización. El lado progresista y emancipatorio de estos procesos a lo largo de la historia del capitalismo es simplemente ignorado, en un acto de nostalgia propia del pensamiento conservador romántico. Lukács no intenta negar que el marxismo sea una ciencia; pero esta ciencia es la «expresión ideológica del proletariado», no un simple tratado de proposiciones analíticas intemporales. Esto supone, en efecto, un desafío al «cientificismo» de la Segunda Internacional –la creencia de que el materialismo histórico es un conoci-

12. Lukács, *History and Class Consciousness*, pág. 76.
13. Ibíd., pág. 70.
14. Véase Lucio Colletti, *Marxism and Hegel*, Londres, 1973, cap. 10.

miento puramente objetivo de las leyes inmanentes del desarrollo histórico–. Sin embargo, tampoco sería totalmente correcto reaccionar ante estas fantasías metafísicas *reduciendo* la teoría marxista a ideología revolucionaria. ¿O es que las complejas ecuaciones de *El capital* no son más que la «expresión» teórica de la clase socialista? ¿No está la conciencia proletaria en parte *constituida* por esta labor teórica? Y si tan sólo la autoconciencia del proletariado es capaz de revelarnos la verdad, ¿cómo llegamos a aceptar esta verdad como verdad primera a no ser por un cierto entendimiento teórico que tiene que ser relativamente independiente de ésta?

Hemos indicado antes que es incorrecto pensar que Lukács está equiparando *tout court* ideología y falsa conciencia. La ideología socialista de la clase obrera no es, por supuesto, para él, falsa; e incluso la ideología burguesa es ilusoria tan sólo en un sentido complejo del término. En efecto, podemos afirmar que, mientras que en sus comienzos Marx y Engels pensaron que la ideología era falsa con respecto a la situación real, para Lukács ésta es cierta con respecto a una situación falsa. Es cierto que las ideas burguesas reflejan de un modo preciso el estado de la sociedad burguesa, pero este estado es precisamente el que ha tergiversado la realidad. Tal conciencia es fiel a la naturaleza reificada del orden social del capitalismo, y con frecuencia hace enunciados verdaderos acerca de su condición; pero es «falsa» en cuanto que no puede entrar en este mundo de apariencias congeladas y mostrar todas las tendencias y conexiones que oculta. En la sobrecogedora sección central de *Historia y conciencia de clase*, «Reificación y conciencia del proletariado», Lukács, atrevidamente, reescribe toda la filosofía poskantiana como la historia secreta de la forma mercancía, del cisma entre sujetos vacíos y objetos petrificados; y en este sentido este pensamiento es preciso en lo que respecta a las categorías sociales dominantes de la sociedad capitalista, por las que está estructurada hasta sus raíces. La ideología burguesa es falsa no tanto porque distorsiona, invierte o niega el mundo material, sino porque es incapaz de ir más allá de aquellos límites que son estructurales para la propia burguesía. Como dirá Lukács: «De este modo, la barrera que transforma la conciencia de clase de la burguesía en conciencia "falsa" es objetiva; es la situación de clase en sí misma. Es el resultado de la organización económica, y no es ni arbitraria, ni subjetiva, ni psicológica».[15] De modo que aquí te-

15. Lukács, *History and Class Consciousness*, pág. 54.

nemos otra definición más de ideología, la de «pensamiento estructuralmente forzado» y que se remonta a *El 18 brumario de Luis Bonaparte* de Marx. En una parte de la obra en la que se habla de qué es lo que hace que los políticos franceses representen a la pequeña burguesía, Marx comenta que «el hecho de que en su mente no van más allá de los límites es lo que [la pequeña burguesía] no supera en la vida». La falsa conciencia es, pues, un tipo de pensamiento que se ve más frustrado y desconcertado por las barreras de la sociedad que por las de la mente; y, por tanto, sólo desaparecerá con la transformación de la sociedad misma.

Esto puede ser expresado de otro modo. Cierto tipo de error es resultado de los lapsus de la inteligencia o la información y puede ser resuelto mediante el refinamiento del pensamiento. Sin embargo, cuando intentamos ir contra el límite de nuestras concepciones, aquellas que nos cierran tercamente el camino, entonces esta obstrucción puede ser sintomática de que existe algún límite en nuestra vida social. Esta situación, en la que no inciden la inteligencia o la ingenuidad, ni la mera «evolución de las ideas», nos dará una orientación acerca de por qué están torcidas las elecciones y los marcos de nuestra conciencia, condicionados, al igual que nuestras concepciones, por las constricciones materiales. Nuestra propia práctica social obstaculiza a las auténticas ideas con las que intentamos comprender esta situación, y si queremos avanzar en esas ideas tendremos que cambiar nuestra forma de vida. Esto es precisamente lo que Marx argumenta a propósito de los economistas políticos burgueses, quienes encuentran que sus investigaciones teóricas son ellas mismas continuamente rechazadas por problemas que engloban a sus propios discursos sobre estas condiciones sociales.

Por esta razón Lukács escribe que la ideología burguesa es «algo que está *subjetivamente* justificado en la situación histórica y social, como algo que puede y debe ser entendido, es decir, como algo "correcto". Al mismo tiempo, *objetivamente*, desvía la esencia de la evolución de la sociedad y no consigue determinarla con precisión o expresarla adecuadamente».[16] La ideología está muy lejos de ser una mera ilusión; y lo mismo pasa si invertimos los términos «objetivo» y «subjetivo». Tal y como señala Lukács, podríamos decir igualmente que la ideología burguesa ha fracasado «subjetivamente» en tratar de alcanzar las metas que ella misma se había impuesto (libertad, justi-

16. Ibíd., pág. 50.

cia, etc.), pero al fracasar en ello está favoreciendo otros objetivos que ignora. Se refiere, probablemente, a aquellos que ayudan a promover las condiciones históricas que finalmente llevarán el socialismo al poder. Esta conciencia social supone una *in*consciencia de las auténticas condiciones sociales en que uno mismo está, de modo que es un cierto autoengaño; pero, mientras que Engels, como ya hemos visto, tendía a descartar la motivación consciente que suponía esta conciencia social como una completa ilusión, Lukács está dispuesto a otorgarle un cierto grado limitado de certeza. «A pesar de toda su falsedad objetiva –dice– la falsa conciencia que se engaña a sí misma y que encontramos en la burguesía está, al menos, de acuerdo con su situación de clase.»[17] La ideología burguesa puede ser falsa desde el punto de vista de una totalidad social histórica, pero esto no significa que sea falsa para la situación coyuntural en que se da.

Esta manera de clarificar la cuestión nos puede ayudar a entender lo que de otro modo tan sólo sería la desconcertante idea de ideología como pensamiento verdadero de una situación falsa. En realidad, la trampa de esta formulación es la idea misma de que podamos considerar falsa una *situación*. Afirmaciones acerca de inmersiones en aguas profundas pueden ser verdaderas o falsas, pero no la propia inmersión en aguas profundas. Sin embargo, el mismo Lukács, como humanista marxista que es, ofrece una posible solución al problema. Para él una situación «falsa» es aquella en que la «esencia» humana (es decir, todo el potencial de fuerzas que la humanidad ha desarrollado a lo largo de la historia) ha sido innecesariamente bloqueada y enajenada, y estas afirmaciones, por supuesto, siempre se hacen desde el punto de vista de un futuro posible y deseable. Una situación falsa tan sólo puede ser identificada retrospectivamente, desde la posición ventajosa de lo que *podría* pasar si estas fuerzas alienantes y frustrantes desaparecieran. Pero esto no significa situarse en el espacio vacío de algún futuro especulativo, como si se tratara de una «mala» utopía; para Lukács, y para el marxismo en general, el perfil de este futuro deseable ya puede detectarse en ciertas potencialidades que actúan ya en el presente. El presente, pues, no es idéntico a sí mismo: hay algo en él que apunta más allá, al igual que la forma de todo presente histórico se estructura por su antelación respecto a un futuro posible.

17. Ibíd., pág. 69.

Si la crítica de la ideología se propone examinar las bases sociales del pensamiento, lógicamente tendría que poder ofrecer alguna explicación de sus propios orígenes históricos. ¿Cuál fue la historia material que dio lugar a la idea de ideología como tal? ¿Puede el estudio de la ideología reencontrar sus propias condiciones de posibilidad?

Se puede decir que el concepto de ideología surgió en un momento histórico en el que los sistemas de ideas comenzaron a ser conscientes de su parcialidad; y esto pasó cuando a estas ideas se las forzó a enfrentarse con discursos alternativos o que le eran extraños. Esta situación se agudizó con la aparición de la sociedad burguesa. Ya que, como señaló Marx, una característica de esta sociedad es que todo en ella, incluyendo sus formas de conciencia, está en un estado de cambio continuo, a diferencia de cualquier otra sociedad más tradicional. El capitalismo sobrevive sólo gracias a un continuo desarrollo de las fuerzas productivas; y en esta agitada condición social, las ideas tropiezan unas con otras tan vertiginosamente como lo hacen las modas en las mercancías. Así, la autoridad establecida de una única visión del mundo se ve desafiada por la naturaleza misma del capitalismo. Lo que es más, este orden social alimenta la pluralidad y la fragmentación a la vez que genera privación social, transgrediendo fronteras sagradas entre distintas formas de vida y uniéndolas en una *mêlée* de jergas, orígenes étnicos, formas de vida y culturas nacionales. Esto es exactamente lo que el crítico soviético Mikhail Bakhtin denominó «polifonía». En este espacio atomizado, caracterizado por una continua división del trabajo intelectual, gran variedad de creencias doctrinarias y modos de percepción se disputan la autoridad; y esta idea debería hacer pensar a los teóricos posmodernos, para los que diferencia, pluralidad y heterogeneidad son inequívocamente «progresistas». En medio de esta confusión de ideas que compiten entre sí, cualquier sistema particular de creencias puede encontrarse a sí mismo luchando codo con codo con competidores no deseados; de este modo, sus propias fronteras se verán realzadas intensamente. Todo está preparado para la aparición de un relativismo y un escepticismo filosófico –por la convicción de que, en medio del impropio alboroto del mercado intelectual, no hay una forma de pensar que se pueda considerar más válida que otra–. Si cualquier pensamiento es parcial y partidista, cualquier pensamiento es «ideológico».

En una sorprendente paradoja, el mismo dinamismo y mutabili-

dad del sistema capitalista amenaza con suprimir la base de autoridad sobre la que se asienta; y esto es quizá más obvio en el caso del imperialismo. El imperialismo necesita mantener la verdad absoluta de sus propios valores en el punto exacto en que esos valores hacen frente a culturas extrañas; y esto puede suponer una experiencia especialmente desorientadora. Es difícil mantener el convencimiento de que nuestro modo de hacer las cosas es el único posible cuando estamos demasiado ocupados intentando subyugar otra sociedad que se organiza de una manera totalmente distinta pero, al parecer, igual de efectiva. La obra de Joseph Conrad gira en torno a esta contradicción. En esto y en otras cosas el surgimiento histórico del concepto de ideología da prueba de un temor corrosivo –la incómoda conciencia de que nuestras propias verdades sólo nos resultan plausibles por la posición que ocupamos en un momento dado.

La moderna burguesía se ve, pues, cogida en una especie de tabla agrietada. Incapaz de refugiarse en verdades metafísicas tradicionales, tampoco se siente con ganas de adoptar un auténtico escepticismo que lo que haría sería derribar la legitimidad de su poder. A principios del siglo XX, Karl Mannheim hizo un intento de negociar este dilema en su obra *Ideología y utopía* (1929), escrita en medio del tumulto político de la República de Weimar y bajo la influencia del historicismo de Lukács. Mannheim es consciente de que, con el auge de la clase media, la antigua concepción monolítica del mundo ha desaparecido para siempre. La casta sacerdotal y política autoritaria que, en algún momento, había monopolizado el poder, ha dejado ahora paso a una *intelligentsia*, pillada desprevenida entre perspectivas teóricas conflictivas. El objetivo de una «sociología del conocimiento» será, pues, desdeñar cualquier verdad trascendental y examinar los determinantes sociales de un sistema de creencias concreto, a la vez que protegerse de este relativismo incapacitante que disolvería toda diferencia entre creencias. El problema, tal y como lo ve Mannheim con preocupación, es que cualquier crítica a otros puntos de vista igualmente ideológicos es siempre susceptible de un rápido *tu quoque*. Al quitar la alfombra a nuestro antagonista intelectual, corremos el peligro de quitárnosla a nosotros mismos.

Contra tal relativismo, Mannheim habla en favor de lo que él denomina «relacionismo», o sea, la ubicación de ideas en el sistema social en el que aparecen. Según dice, esta indagación en las bases sociales del pensamiento no va en contra de la objetividad como meta; ya que aunque las ideas estén básicamente formadas

por sus orígenes sociales, su validez no ha de ser reducible a éstos. Podemos corregir el inevitable partidismo de cualquier punto de vista al sintetizarlo con sus oponentes y, así, construir una totalidad de pensamiento provisional y dinámica. Al mismo tiempo, por el proceso de autocorrección podemos llegar a apreciar los límites de nuestra propia perspectiva y alcanzar un cierto nivel limitado de objetividad. De este modo, Mannheim aparece como el Matthew Arnold de la Alemania de Weimar, preocupado sobre todo por ver la vida como un todo estabilizado. Quienes sean lo suficientemente desapasionados, es decir, intelectuales «libres» de talante parecido a Mannheim, serán los que subsumirán aquellas perspectivas ideológicas estrechas en una totalidad mayor. El único inconveniente de este enfoque es que retrotrae la cuestión del relativismo, ya que siempre podemos preguntarnos sobre la perspectiva tendenciosa desde la que ahora se realiza dicha síntesis. ¿Acaso el interés en la totalidad no es más que otro interés?

La sociología del conocimiento es para Mannheim una esperada alternativa a la crítica de la ideología de viejo cuño. Según él, esta crítica consiste, básicamente, en *desenmascarar* las nociones de nuestros antagonistas, mostrándolas como mentiras, engaños o falsas ilusiones alimentadas por motivaciones sociales conscientes o inconscientes. Resumiendo, la crítica de la ideología se ve aquí reducida a lo que Paul Ricoeur llamaría «hermenéutica de la sospecha»; y es totalmente inadecuada para la sutil y ambiciosa tarea de descubrir toda la «estructura mental» que subyace en las creencias y prejuicios de un grupo. La ideología pertenece tan sólo al tipo de afirmaciones engañosas, cuyos orígenes, llegaría a decir Mannheim, se pueden encontrar en la psicología de individuos concretos. Está claro que éste es el objetivo de la ideología: Mannheim apenas toma en consideración teorías tales como el fetichismo de la mercancía, donde el engaño, lejos de surgir de una fuente psicologista, se considera generado por toda una estructura social.

La función ideológica de la «sociología del conocimiento» es, de hecho, diluir toda la concepción marxista de la ideología, sustituyéndola por una «concepción del mundo» menos combativa y beligerante. Sin duda, Mannheim no cree que estas concepciones del mundo puedan analizarse no evaluativamente; pero el cambio consiste en quitar importancia a conceptos como mistificación, racionalización y función de poder de las ideas en nombre de una encuesta sinóptica sobre la evolución de las formas de conciencia

histórica. De alguna manera, este estudio posmarxista de la ideología nos remite a la visión *pre*marxista de ésta, o sea, a la de una «idea determinada socialmente». Y ya que esto puede ser aplicado a cualquier idea, existe el peligro de que por el camino se diluya el concepto de ideología.

Aunque Mannheim *conserva* el concepto de ideología, lo hace de un modo particularmente anodino. Como historicista, la verdad significa para Mannheim aquellas ideas que se adecuan a un momento particular del desarrollo histórico; y, por tanto, ideología viene a significar un conjunto de creencias incongruentes con la época, no sincronizadas con lo que ésta demanda. Por el contrario, «utopía» sugiere las ideas que van más allá de su época y, por tanto, igualmente en discrepancia con la realidad social pero, sin embargo, capaces de remover las estructuras del presente y transgredir sus fronteras. Resumiendo, la ideología es una vieja creencia, una serie de mitos, normas e ideales obsoletos, desligados de la realidad; la utopía es prematura e irreal, pero el término se tendría que reservar para aquellas prefiguraciones conceptuales que consiguen hacer realidad un nuevo orden social. Bajo este prisma, la ideología aparece como una utopía que ha fracasado, que no se ha materializado; y esta definición nos lleva de nuevo a la evidentemente insuficiente noción de ideología del joven Marx como ineficaz desapego del mundo. Parece que a Mannheim le falta cualquier noción de la ideología en cuanto forma de conciencia a veces demasiado bien adaptada a los requisitos sociales del momento, productivamente entrelazada con la realidad histórica, capaz de organizar actividades sociales prácticas de un modo altamente efectivo. Al denigrar la utopía, lo que es también, de alguna manera, una «distorsión de la realidad», Mannheim está simplemente ciego ante las formas en que «lo que requiere la época» puede ser precisamente un pensamiento que va más allá de ésta. «El pensamiento –dice– no debería contener ni más ni menos que la realidad en cuyo medio se mueve»[18] –una identificación del sujeto con el objeto que, irónicamente, Theodor Adorno denunciaría como la esencia misma del pensamiento ideológico.

Al final, Mannheim o bien amplía el concepto de ideología hasta llevarlo más allá de todo uso posible, equiparándolo a la determina-

18. Karl Mannheim, *Ideology and Utopia*, Londres, 1954, pág. 87. Hay críticas sugestivas de Mannheim en Larrain, *The Concept of Ideology*, y en Nigel Abercrombie, *Class Structure and Knowledge*, Oxford, 1980. Véase también el ensayo de B. Parekh en R. Benewick, comp., *Knowledge and Belief in Politics*, Londres, 1973.

ción social de cualquier otra creencia, o bien lo restringe sin razón a actos específicos de engaño. No consigue ver que ideología no puede ser sinónimo de un pensar parcial o en perspectiva; porque, ¿de qué modo de pensar no es esto cierto? Si el concepto no es totalmente vacuo, ha de tener connotaciones mucho más específicas de lucha de poder y legitimación, confrontación estructural y mistificación. Lo que Mannheim muy apropiadamente sugiere es una tercera vía entre aquellos que sostienen que la realidad o la falsedad de las afirmaciones no está en absoluto contaminada por su génesis social y aquellos que reducen la primera a la última. Según Michel Foucault, el auténtico valor de una proposición sería básicamente una cuestión de su función social, reflejo de los intereses de poder que promueve. Como dirían los lingüistas, lo que se enuncia depende totalmente de las condiciones del enunciado; lo que importa no es tanto lo que se dice sino *quién* lo dice a quién y para qué. Lo que esto no tiene en cuenta es que, si bien es cierto que los enunciados no son independientes de sus condiciones sociales, afirmaciones como «los esquimales hablan tan bien como cualquier otra persona» son ciertas independientemente de quién las dice y con qué intención; y una de las características más importantes de afirmaciones tales como «el hombre es superior a la mujer» es que, al margen de los intereses de poder que quiera promocionar, es básicamente falsa.

Otro pensador en el que también se aprecia la influencia lukacsiana es el sociólogo rumano Lucien Goldmann. El «estructuralismo genético» de Goldmann pretende identificar las «estructuras mentales» de un grupo o clase social particular tal como se revelan especialmente en la literatura y la filosofía. La conciencia cotidiana es algo fortuito y amorfo, pero ciertos miembros especialmente dotados de una clase –por ejemplo, los artistas– pueden erguirse entre esta variada y desigual experiencia y expresar los intereses de una clase de un modo más puro y claro. Esta estructura «ideal» de Goldmann nos remite a una «concepción del mundo» –una organización específica de categorías mentales que, secretamente, inspira el arte y el pensamiento de un grupo social, y que es el producto de una conciencia colectiva–. Podemos ver que la concepción del mundo goldmanniana es una versión de la «conciencia atribuida» de Lukács: el modo de pensar al que una clase social idealmente llegaría si entendiera su verdadera situación y articulara sus auténticas aspiraciones.

Goldmann insiste en la distinción entre esta visión del mundo y la mera ideología. La primera tiene una meta global, y tipifica al

máximo la clase social; la segunda, en cambio, es una perspectiva parcial y distorsionada propia de una clase en decadencia. Como hemos visto, esta oposición tiene alguna base en cierta lectura de Marx, el cual contrasta la universalidad genuina de una nueva clase revolucionaria con las racionalizaciones engañosas de su posterior puesta en práctica. Al mismo tiempo, esta distinción es en cierto modo inestable: ¿puede una visión del mundo ser no ideológica, en el sentido de ser inocente respecto al poder?; ¿acaso no lucha por legitimar intereses sociales particulares? Es como si Goldmann quisiera salvaguardar la «pureza» de la concepción del mundo de la vergüenza de lo totalmente ideológico; una de las razones por las que necesita hacer esto es porque, tanto para él como para Lukács, la totalidad de la concepción del mundo les ofrece una perspectiva privilegiada distinta de la actualmente desacreditada «ciencia», desde la cual pueden valorarse algunas ideologías específicas. Esto no significa afirmar que cualquier concepción del mundo sea «verdadera»; para Goldmann la concepción kantiana está trágicamente limitada por las categorías de la sociedad burguesa. Pero es fiel a las condiciones históricas reales, y por consiguiente puede contrastarse con la mera apariencia engañosa de una ideología. La concepción del mundo es ideología purificada, elevada y, en su mayor parte, desprovista de elementos negativos.

Goldmann, en su obra principal *El dios escondido* (1955), analiza la trágica concepción del mundo de un sector de la burguesía francesa del siglo XVII, y demuestra cómo las obras de escritores aparentemente tan distintos como Racine y Pascal muestran una misma estructura interna de categorías que expresan la búsqueda, en vano, de valores absolutos en un mundo que el racionalismo científico y el empirismo han despojado de significado. Se aprecian aquí claramente todos los elementos del marxismo «historicista». Las clases sociales no son consideradas ante todo como estructuras materiales objetivas sino como «sujetos colectivos» dotados –al menos idealmente– de lo que sería una conciencia profundamente homogénea. Esta conciencia está en relación claramente directa con las condiciones sociales de clase; y tanto la filosofía como las obras de arte expresan esta concepción del mundo. Este modelo no deja lugar a formas de conciencia «no clasistas», y muy poco lugar a cualquier complicación, trastorno o contradicción entre sus distintos niveles. La formación social se presenta a sí misma como una «totalidad expresiva», en la cual las condicio-

nes sociales, la clase, la concepción del mundo y las creaciones literarias se reflejan mutuamente sin problema.

En su obra posterior, *Hacia una sociología de la novela* (1964), Goldmann pasa del tema de la «concepción del mundo» a la teoría de la reificación. Este cambio metodológico, piensa Goldmann, refleja una mutación real del capitalismo clásico al avanzado; pues los últimos estadios del sistema, con su constante racionalización y deshumanización de la existencia, han bloqueado por completo la posibilidad de una totalidad global en el nivel de la conciencia. Lo que esto sugiere es que el concepto de «concepción del mundo», y la teoría del fetichismo de la mercancía no pueden coexistir realmente como explicaciones de la ideología. Si, como hemos visto, están en una relación inestable en la obra de Lukács, en los escritos de Goldmann se distribuyen en fases cronológicamente sucesivas de la historia del capitalismo. Por tanto, la cuestión que apuntábamos en el caso de Lukács aparece de nuevo al hablar de su discípulo: ¿es la ideología dominante una acción de la clase gobernante que, de alguna manera, impone su conciencia coherentemente organizada a la sociedad, o bien tiene que ver con las estructuras materiales de la propia economía capitalista?

La categoría clave de la obra del correligionario marxista occidental de Lukács, Antonio Gramsci, no es ideología sino *hegemonía;* y vale la pena examinar la diferencia entre ambos términos. Gramsci normalmente utiliza la palabra hegemonía para referirse al modo en que el poder gobernante se gana el consentimiento de aquellos a los que sojuzga –aunque en ocasiones utiliza este término para referirse a la vez a consentimiento y coacción–. Hay, pues, una inmediata diferencia con el concepto de ideología, ya que está claro que las ideologías pueden ser impuestas por la fuerza. Pensemos, por ejemplo, en la actuación de la ideología racista en Sudáfrica. Pero hegemonía es también una categoría más amplia que ideología: *incluye* la ideología, pero no es reducible a ésta. Un grupo o clase dominante puede justificar su poder por medios ideológicos; pero también puede hacerlo, pongamos por caso, cambiando el sistema de impuestos de un modo favorable a aquellos grupos de los que necesita apoyo, o creando un estrato de trabajadores relativamente opulentos y, por tanto, más o menos acomodaticios desde el punto de vista político. La hegemonía también puede tomar formas más políticas que económicas: el sistema parlamenta-

rio de las democracias occidentales es un factor crucial en este dominio, ya que alimenta la ilusión de un autogobierno del pueblo. Lo que distingue al sistema político de estas sociedades es que se supone que las personas creen que se gobiernan a sí mismas, algo con lo que ni siquiera se pudo soñar que hiciese ningún antiguo esclavo o siervo medieval. Perry Anderson llega incluso a describir el sistema parlamentario como «el eje del aparato ideológico del capitalismo», para el cual instituciones como los medios de comunicación, las Iglesias y partidos políticos desempeñan un papel importante pero complementario. Por esta razón Gramsci, como señala Anderson, está equivocado cuando sitúa la hegemonía tan sólo en la «sociedad civil» en vez de en el Estado, ya que la forma política del Estado capitalista es, por sí misma, un órgano vital de su poder.[19]

Otra fuente importante de la hegemonía política es la supuesta neutralidad del Estado burgués. En realidad, ésta no es una simple ilusión ideológica. Es cierto que en la sociedad capitalista el poder es relativamente autónomo respecto a la vida económica y social, a diferencia de la estructura política en formaciones precapitalistas. En los sistemas feudales, por ejemplo, en que la nobleza explota económicamente a los campesinos pero también ejerce una función política, cultural y judicial en sus vidas, la relación entre el poder económico y político se hace más visible. En el capitalismo, la vida económica no está sujeta a un control político tan constante; como dice Marx, «el monótono impulso de lo económico», la sola necesidad de supervivencia, es lo que hace que hombres y mujeres se pongan en marcha, al margen de cualquier tipo de obligaciones políticas, sanciones religiosas o responsabilidades habituales. Es como si en este sistema de vida la economía funcionara «por sí sola», y el Estado político se mantuviera en la retaguardia, sosteniendo las estructuras generales en las que se da esta actividad económica. Ésta es la única base material para creer que el Estado burgués es, ante todo, desinteresado, encargado de mantener la estabilidad entre fuerzas sociales en conflicto; y en este sentido la hegemonía, una vez más, forma parte de su naturaleza.

La hegemonía, pues, no sólo es una forma de ideología eficaz, sino que podemos distinguir entre sus diferentes aspectos ideológicos, culturales, políticos y económicos. La ideología se refiere es-

19. Perry Anderson, «The Antinomies of Antonio Gramsci», *New Left Review*, n. 100, noviembre de 1976/enero de 1977.

pecíficamente al modo en que se libran las luchas de poder en el nivel determinante y, aunque esta determinación está implicada en todos los procesos hegemónicos, no siempre es el nivel *dominante* por el que se mantiene el gobierno. Cantar el himno nacional puede ser lo más parecido a una actividad ideológica «pura» que se pueda imaginar; es cierto que parece no tener otra finalidad, aparte quizá de la de molestar a los vecinos. De igual modo, la religión, es probablemente la institución ideológicamente más pura de cuantas instituciones tiene la sociedad civil. Pero la hegemonía también se da en manifestaciones políticas y económicas, en practicas no discursivas además de en manifestaciones retóricas.

Con algunas incongruencias notables, Gramsci relaciona hegemonía con el ámbito de la «sociedad civil», término que designa toda la variedad de instituciones intermedias entre el Estado y la economía. Las cadenas de televisión privadas, la familia, las asociaciones de *boy scouts*, la Iglesia metodista, los jardines de infancia, la Legión británica, el periódico *Sun*; todo esto estaría entre el aparato hegemónico, que somete a los individuos al poder dominante por consentimiento y no por coacción. La coacción, por el contrario, se reserva para el Estado, que tiene el monopolio de la violencia «legítima» (sin embargo, hay que señalar que las instituciones coactivas de una sociedad –ejércitos, tribunales y demás– deben ganarse el consentimiento general de la gente para funcionar efectivamente, con lo que se anula de algún modo la oposición entre consentimiento y coacción). En los regímenes capitalistas modernos, la sociedad civil ha llegado a asumir un poder formidable, a diferencia de la época en que los bolcheviques, al vivir en una sociedad pobre en instituciones de este tipo, podían tomar las riendas del gobierno atacando frontalmente al mismo Estado. De este modo, el concepto de hegemonía corresponde a la pregunta: ¿cómo tomará el poder la clase trabajadora en una formación social donde el poder dominante está sutil y ampliamente extendido a través de prácticas diarias habituales, íntimamente conectadas con la cultura misma e inscritas en nuestras experiencias desde la guardería al tanatorio? ¿Cómo combatir un poder que se ha llegado a entender como el «sentido común» de la sociedad en vez de percibirse como algo extraño y opresivo?

Así pues, en la sociedad moderna no es suficiente ocupar fábricas o enfrentarse al Estado. Debemos también impugnar todo el área de la «cultura», definida en su sentido más amplio y cotidiano. El poder de la clase gobernante es espiritual además de material;

cualquier «contrahegemonía» debe llevar su campaña política a este hasta ahora abandonado reino de valores y costumbres, hábitos del habla y prácticas rituales. Lenin, en un discurso pronunciado en la conferencia de sindicatos en Moscú, en 1918, realizó el comentario quizá más perspicaz sobre el particular:

> La gran dificultad de la Revolución rusa es que empezar fue mucho más fácil para la clase obrera revolucionaria rusa que para las clases de Europa occidental, pero, para nosotros, es mucho más difícil continuar. Es mucho más difícil empezar una revolución en los países de Europa occidental porque allí el proletariado revolucionario encuentra la oposición del alto pensamiento asociado a la cultura, mientras que aquí la clase trabajadora está en un estado de esclavitud cultural.[20]

Lo que Lenin quiere decir es que la relativa escasez de «cultura» de la Rusia de los zares, en el sentido de una red compacta de instituciones «civiles», fue el factor clave que hizo posible la revolución, ya que la clase gobernante no podía asegurarse la hegemonía de esta manera. Pero esta misma ausencia de cultura, en el sentido de una población culta y letrada, fuerzas tecnológicas desarrolladas, etc., pronto sumió a la revolución en graves problemas. Por el contrario, la preponderancia de cultura de Occidente, entendida como una compleja ordenación de instituciones hegemónicas en la sociedad civil, es lo que hace difícil impulsar la revolución política; pero esta misma cultura, en el sentido de una sociedad rica en recursos técnicos, materiales y «espirituales», haría la revolución política más fácil de mantener una vez producida. Éste sería quizás el momento de señalar que para Lenin, como para todos los pensadores marxistas hasta Stalin, el socialismo era inconcebible sin un buen nivel de desarrollo de las fuerzas productivas y, más en general, de la «cultura». En realidad el marxismo nunca intentó dar directrices prácticas de cómo unas sociedades desesperadamente atrasadas podían saltar, solas y sin ayuda, al siglo XX; y la consecuencia material de este intento es lo que se conoce generalmente como estalinismo.

Si el concepto de hegemonía amplía y enriquece la noción de ideología, también le otorga a este término, por lo demás abstracto, un cuerpo material y una vertiente política. Con Gramsci se efectuó

20. V.I. Lenin, *Collected Works*, vol. 27, Moscú, 1965, pág. 464. Véase también Carmen Claudín-Urondo, *Lenin and the Cultural Revolution*, Hassocks, Sussex, 1977.

la transición crucial de ideología como «sistema de ideas» a ideología como una práctica social auténtica y habitual, que debe abarcar supuestamente los dimensiones inconscientes y no articuladas de la experiencia social además del funcionamiento de las instituciones formales. Louis Althuser, para quien la ideología es básicamente inconsciente y siempre institucional, retomará ambos aspectos; y la hegemonía como un proceso «vivido» de dominación política se parece en alguno de sus aspectos a lo que Raymond Williams denomina «estructura de sentimiento». En su propio análisis de Gramsci, Williams reconoce el carácter *dinámico* de la hegemonía, en oposición a las connotaciones potencialmente estáticas de la «ideología»: la hegemonía no es nunca un logro de una vez para siempre, sino algo que tiene que ser «continuamente renovado, recreado, defendido y modificado».[21] Consecuentemente, como concepto, la hegemonía conlleva alusiones a la lucha, pero no sucede siempre lo mismo con la ideología. Un solo tipo de hegemonía, dice Williams, no puede agotar los significados y valores de ninguna sociedad: por tanto, cualquier poder gobernante se ve forzado a comprometerse con fuerzas contrahegemónicas de maneras que resultan ser parcialmente constitutivas de su propio mandato. De este modo, la noción de hegemonía es inherentemente relacional, además de práctica y dinámica; y, en este sentido, ofrece un adelanto respecto a definiciones de ideología más fosilizadas y escolásticas que se encuentran en ciertas corrientes «vulgares» del marxismo.

En sentido muy general, podríamos definir pues la hegemonía como la variedad de estrategias políticas por medio de las cuales el poder dominante obtiene el consentimiento a su dominio de aquellos a los que domina. Según Gramsci, ganar hegemonía significa establecer pautas morales, sociales e intelectuales en la vida social para difundir su propia «concepción del mundo» en todo el entramado de la sociedad, equiparando así sus propios intereses con los de la sociedad en su conjunto. Esta norma consensual no es, por supuesto, característica del capitalismo; lo que es más, podríamos decir que cualquier forma de poder político, para ser sólida y duradera, debe tener un cierto grado de consentimiento de sus subordinados. Pero hay buenas razones para creer que en la sociedad

21. Williams, *Marxism and Literature*, pág. 112. Para un estudio histórico de la hegemonía política en la Inglaterra de los siglos XVIII y XIX, véase Francis Hearn, *Domination, Legitimation, and Resistance*, Westport, Conn., 1978.

capitalista en particular, la relación entre consentimiento y coacción deriva decisivamente hacia la primera. En tales condiciones, el poder del Estado para disciplinar y castigar –que Gramsci llama «dominación»– permanece inamovible, e incluso en sociedades modernas se hace mayor a medida que proliferan las distintas tecnologías de opresión. Pero las instituciones de la «sociedad civil» –escuela, familia, Iglesia, medios de comunicación y otras– desempeñan un papel más importante en el proceso de control social. El Estado burgués recurrirá a la violencia directa si se ve forzado a ello, pero al hacerlo corre el riesgo de sufrir una pérdida drástica de credibilidad ideológica. Para el poder es mucho mejor, en general, permanecer convenientemente invisible, diseminado por el entramado de la vida social y, de este modo, «naturalizado» como hábito, costumbre o práctica espontánea. Una vez el poder se muestra tal y como es, se puede convertir en objeto de contestación política.[22]

El cambio de coacción a consentimiento está implícito en las mismas condiciones materiales de la clase media. Ya que esta sociedad se compone de individuos «libres» y aparentemente autónomos, cada uno de los cuales se mueve por unos intereses propios, cualquier supervisión política centralizada de estos objetos atomizados resulta especialmente difícil de mantener. Consecuentemente, cada uno de ellos debe constituir su propio autogobierno; cada uno debe «interiorizar» el poder y hacerlo espontáneamente propio y llevarlo consigo como un principio inseparable de su propia identidad. Un orden social, escribe Gramsci, debe ser construido «de modo que el individuo pueda gobernarse a sí mismo sin que su autogobierno entre en conflicto con la sociedad política, sino que más bien sea su continuación normal, su complemento orgánico.[23] «La vida del Estado», añade, debe ser «espontánea», de acuerdo con la «libre» identidad del sujeto individual; y si ésta es la dimensión «psicológica» de hegemonía, es una dimensión con una sólida base material en la vida de la clase media.

En sus *Quaderni del carcere*, Gramsci rechaza de entrada cualquier uso puramente negativo del término ideología. Señala que se ha extendido el sentido «malo» del término «con la consecuencia de que se ha modificado y desvirtuado el análisis teórico del concepto

22. Véase mi *The Ideology of the Aesthetic*, Oxford, 1990, caps. 1 y 2

23. Antonio Gramsci, *Selections from the Prison Notebooks*, edición a cargo de Q. Hoare y G. Nowell Smith, Londres, 1971, pág. 268.

de ideología».[24] A menudo se ha considerado la ideología como pura apariencia o mera estupidez, pero debe hacerse una distinción entre ideologías «históricamente orgánicas» –aquellas que son necesarias para una estructura social dada– e ideología en el sentido de especulaciones arbitrarias de los individuos. Hasta cierto punto, esta oposición es paralela a la que hemos observado anteriormente entre «ideología» y «concepción del mundo», aunque deberíamos tener en cuenta que para el mismo Marx el sentido negativo de ideología no estaba en absoluto limitado a una especulación subjetiva y arbitraria. Gramsci también rechaza cualquier reducción economicista de la ideología, considerada como un mero reflejo de la infraestructura; al contrario, las ideologías deben considerarse como fuerzas activamente organizativas que son psicológicamente «válidas», y que moldean el terreno en el cual hombres y mujeres actúan, luchan y adquieren conciencia de sus situaciones sociales. En cualquier «bloque histórico», comenta Gramsci, las fuerzas materiales son el «contenido» y las ideologías la «forma».

La identificación que hace *La ideología alemana* de ideología con ilusión especulativa es para Gramsci tan sólo una etapa históricamente determinada por la que pasan las ideologías: cada concepción del mundo, dice, puede en algún momento asumir una forma especulativa que representa a la vez su punto culminante y el principio de su disolución:

> Se podría decir, en efecto, que cada cultura tiene su momento religioso y especulativo, que coincide con el periodo de completa hegemonía del grupo social del cual es expresión y, quizá, coincide exactamente con el momento en el que la auténtica hegemonía se desintegra desde la base, molecularmente; pero precisamente a causa de esta desintegración, y como reacción contra ella, el sistema de pensamiento se perfecciona como dogma y se transforma en una «fe» trascendental.[25]

Lo que Marx y Engels, en sus comienzos, llegaron casi a considerar como la forma eterna de toda ideología es, para Gramsci, un fenómeno histórico específico.

La teoría de la ideología de Gramsci está, pues, al igual que la de Lukács, troquelada en el denominado molde «historicista». Gramsci

24. Ibíd., pág. 376.
25. Ibíd., pág. 370.

es tan sospechoso como el propio Lukács de cualquier referencia al marxismo científico que ignore la naturaleza práctica, política e históricamente relativa de la teoría marxista, y la entienda como la expresión de la conciencia de la clase trabajadora revolucionaria. Una ideología «orgánica» no es tan sólo falsa conciencia, sino aquella adecuada a una etapa concreta del desarrollo histórico y a un momento político particular. Juzgar toda ideología pasada como mero «delirio y locura», como hace el marxismo «vulgar», es un error anacrónico que asume que los hombres y mujeres del pasado deberían haber pensado del mismo modo que pensamos ahora. Pero, irónicamente, también es la resaca del dogma metafísico de aquel pasado, al presuponer un modo de pensamiento válido para siempre, por el cual puedan ser juzgadas todas las épocas. El hecho de que sistemas teóricos hayan sido reemplazados no significa que no hayan sido válidos alguna vez. El marxismo es tan sólo la forma de conciencia histórica adecuada al momento presente, y se debilitará por completo cuando su momento, a su vez, se haya superado. Si da cuenta de las contradicciones históricas, también se ve a sí mismo como un elemento de esas contradicciones y, efectivamente, ésa es su expresión más completa, ya que es la más sincera: que el marxismo reconozca que cada verdad supuestamente eterna tiene orígenes históricos prácticos le lleve inevitablemente a verse a sí mismo desde esta perspectiva. Cuando esto no sucede, el propio marxismo se petrifica rápidamente en una ideología metafísica.

Para Gramsci, la conciencia de los grupos subordinados de la sociedad es típicamente desigual y con fisuras. Normalmente, en tales ideologías se dan dos concepciones del mundo conflictivas, una que deriva de las «nociones» oficiales de los gobernantes y la otra de las experiencias prácticas de la realidad social de la gente oprimida. Tales conflictos podrían tomar la forma de lo que hemos denominado antes «contradicción realizativa» entre lo que dice un grupo o clase y lo que tácitamente muestra en su comportamiento. Pero esto no se tiene que considerar simplemente como un autoengaño: esta explicación, dice Gramsci, podría ser adecuada en el caso de individuos concretos pero no en el caso de grandes masas de hombres y mujeres. Estas contradicciones en el pensamiento deben tener una base histórica; Gramsci las sitúa en el contraste entre el concepto emergente del mundo que muestra una clase cuando actúa como una «totalidad orgánica», y su sumisión en épocas más normales a las ideas de los que gobiernan. Así pues, uno de los ob-

jetivos de la práctica revolucionaria debe ser elaborar y hacer explícitos los principios potencialmente creativos implícitos en la comprensión práctica de los oprimidos –sacar estos elementos, de otro modo incoados y ambiguos, de su experiencia para elevarlos al estatus de una filosofía coherente o una «concepción del mundo».

Como diría Lukács, lo que aquí está en juego es la transición de una conciencia «empírica» de la clase trabajadora a su conciencia «posible», o sea, a la concepción del mundo que podría alcanzar en condiciones propicias, y que incluso ahora está implícita en su experiencia. Pero mientras que Lukács se expresa de manera exasperadamente vaga sobre cómo se tiene que realizar esta transición, Gramsci nos da una respuesta específica: la actividad de los intelectuales orgánicos. Los intelectuales «orgánicos», entre los cuales se contaba el propio Gramsci, son producto de una clase social emergente; y su papel es ofrecer a esta clase una cierta autoconciencia homogénea en ámbitos políticos, económicos y culturales. De este modo, la categoría de intelectuales orgánicos abarca no sólo a filósofos e ideólogos sino también a activistas, políticos, técnicos industriales, especialistas en economía política, especialistas legales, etc. Esta figura no es tanto la del pensador contemplativo, en el sentido tradicional de la *intelligentsia*, como la de un organizador, constructor, «disuasor constante», que participa activamente en la vida social y ayuda a articular teóricamente aquellas corrientes políticas positivas ya contenidas en ella. Según Gramsci, la actividad filosófica debe ser entendida «sobre todo como una batalla cultural para transformar la "mentalidad" popular y difundir las innovaciones filosóficas que demostrarán ser históricamente ciertas siempre y cuando se conviertan en específicamente (por ejemplo, histórica y socialmente) universales».[26] El intelectual orgánico será así el punto de unión o el eje entre la filosofía y el pueblo, adepto a la primera pero activamente identificado con el segundo. Su meta será construir, a partir de la conciencia común, una unidad «social y cultural» en la que voluntades de otro modo individuales y heterogéneas se unirán sobre la base de una «concepción del mundo» común.

De este modo, el intelectual orgánico no acepta sentimentalmente el estado de conciencia actual de las masas ni les transmite ninguna extraña verdad superior, como en la conocida caricatura banal del leninismo extendida hoy entre la izquierda política (aquí

26. Ibíd., pág. 348.

vale la pena señalar que el propio Gramsci, lejos de ser el precursor de un marxismo «liberal» que considera «elitista» el liderazgo político, fue un marxista-leninista revolucionario). Todos los hombres y mujeres, afirma, son de alguna manera intelectuales, ya que su actividad práctica lleva implícita una filosofía o «concepción del mundo». El papel del intelectual orgánico, como hemos visto, es dar forma y cohesión a este entendimiento práctico, unificando así teoría y práctica. «Se puede construir –dice Gramsci–, en una práctica específica, una teoría que, coincidiendo e identificándose con los elementos decisivos de la práctica misma, puede acelerar el proceso histórico que tiene lugar, haciendo la práctica más homogénea, más coherente, más eficiente en todos sus elementos, es decir, desarrollando así su potencial al máximo...»[27]

Sin embargo, hacer esto significa combatir gran parte de lo que es negativo en la conciencia empírica de la gente, que Gramsci llamará «sentido común». Este sentido común es un «agregado caótico de concepciones dispares» –un área de experiencia contradictoria que en conjunto está políticamente atrasada–. ¿Cómo podríamos esperar que fuera de otro modo si un bloque gobernante ha dispuesto de siglos en los que perfeccionar su hegemonía? Según Gramsci, hay una cierta continuidad entre la conciencia «espontánea» y la «científica», hasta el punto de que las dificultades de la última no tendrían que ser sobrevaloradas de manera intimidatoria; pero hay también una guerra permanente entre la teoría revolucionaria y las concepciones mitológicas o populares de las masas, y estas últimas no tienen que ser forzosamente idealizadas a costa de la primera. Gramsci sostiene que, en efecto, algunas concepciones «populares» reflejan de un modo espontáneo aspectos importantes de la vida social; la «conciencia popular» no tiene que descartarse como puramente negativa, pero sus características más progresistas y más reaccionarias tienen que diferenciarse cuidadosamente.[28] La moral popular, por ejemplo, es en parte el residuo fosilizado de la historia pasada, en parte «una serie de innovaciones a menudo creativas y progresistas... que van en contra, o simplemente difieren, de la moral del estrato gobernante».[29] Lo que se necesita no es sólo el apoyo paternalista a una conciencia popular existente, sino la construcción

27. Ibíd., pág. 365.
28. Véase sobre este tema Alberto Maria Cirese, «Gramsci's Observations on Folklore», en Anne Showstack Sassoon, comp., *Approaches to Gramsci*, Londres, 1982.
29. Citado en Cirese, «Gramsci's Observations», pág. 226.

de «un nuevo sentido común y, con ello, una nueva cultura y una nueva filosofía enraizada en la conciencia popular con la misma solidez y cualidad imperativa que las creencias tradicionales».[30] Dicho de otro modo, el papel de los intelectuales orgánicos es crear vínculos de unión entre teoría e ideología, abriendo un camino de dos direcciones entre el análisis político y la experiencia popular. Aquí el término ideología «se utiliza en el sentido de la concepción del mundo más elevada que se manifiesta implícitamente en el arte, las leyes, la actividad económica y todas las manifestaciones de vida individual y colectiva».[31] Esta «concepción del mundo» agrupa un bloque social y político, como principio unificador, organizativo y inspirador más que como un sistema de ideas abstractas.

Lo contrario de un intelectual orgánico es uno «tradicional», que se considera a sí mismo independiente de la vida social. Estos personajes (clérigos, idealistas, filósofos, catedráticos de Oxford y otros) son, según Gramsci, los restos de una época histórica previa, y en este sentido la distinción entre orgánico y tradicional se puede eliminar de algún modo. Un intelectual tradicional puede haber sido orgánico, pero ahora ya no lo es; los filósofos idealistas ayudaron a la clase media durante el apogeo revolucionario, pero ahora no son más que un estorbo marginal. La distinción entre intelectual orgánico y tradicional se corresponde, a grandes rasgos, a la que establecíamos entre el sentido positivo y negativo de ideología: ideología como pensamiento desprendido de la realidad, opuesto a ideología como un conjunto de ideas al servicio activo de los intereses de una clase. La confianza del intelectual tradicional en su independencia de la clase gobernante es, para Gramsci, la base material del idealismo filosófico –de la fe crédula, criticada por *La ideología alemana*, en que la fuente de ideas son otras ideas–. Para Marx y Engels, en cambio, las ideas no tienen en absoluto una historia *independiente*; son el producto de unas condiciones históricas específicas. Pero esta fe en la autonomía del pensamiento puede servir sobradamente a una clase gobernante particular; y en este aspecto el ahora intelectual tradicional puede en su momento haber cumplido una función «orgánica» precisamente en su desvinculación. El propio Gramsci habla en este sentido cuando afirma que la «concepción contemplativa del mundo» pertenece a una clase en

30. Gramsci, *Prison Notebooks*, pág. 424.
31. Ibíd., pág. 328.

la cumbre de su poder. En todo caso, deberíamos recordar que la fe en la autonomía de las ideas del intelectual tradicional no es una mera ilusión: dadas las condiciones materiales de la sociedad de clase media, estos personajes de la *intelligentsia* ocupan, en efecto, una posición mediadora en relación con la vida social.

Como Lukács y Goldmann, Gramsci es un historicista que cree que la verdad es históricamente variable, relacionada con la conciencia de la clase social más progresista de una determinada época. «Objetividad», dice, siempre significa «humanamente objetivo», que puede a su vez ser interpretado como «histórica o universalmente subjetivo». Las ideas son ciertas en la medida en que sirven para dar coherencia o promover aquellas formas de conciencia que están en consonancia con la mayoría de las tendencias significantes de una época. La posición alternativa sería proclamar que la afirmación de que Julio César fue asesinado o que la relación del salario en el capitalismo es de explotación, es verdadera o falsa. Lo que es más, ¿bajo qué criterio consideramos que un desarrollo histórico específico es progresista?; ¿cómo decidimos lo que indica que una conciencia es «posible» o una «concepción del mundo» de la clase trabajadora es la más elaborada?; ¿cómo determinamos lo que son los auténticos intereses de una clase? Si no hay criterios sobre estas cuestiones exteriores a la propia conciencia de clase, entonces podría parecer que estamos atrapados exactamente en el círculo vicioso epistemológico que vimos en el caso de Georg Lukács. Si son verdaderas aquellas ideas que sirven para llevar a cabo ciertos intereses sociales, ¿acaso no estamos dando paso a un pragmatismo cínico que, como en el caso del estalinismo, define «objetividad» como cualquier cosa que políticamente le conviene a uno? Si la condición para que unas ideas sean ciertas es que promuevan de hecho unos intereses deseables, ¿cómo podemos estar alguna vez seguros de que fueron realmente esas ideas las que promovieron y no algún otro factor histórico?

Gramsci ha sido criticado por «estructuralistas» marxistas como Nicos Poulantzas por cometer el error historicista de reducir ideología a la expresión de una clase social, y de reducir una clase social a la «esencia» de una formación social.[32] Según Poulantzas

32. Véase Nicos Poulantzas, *Political Power and Social Classes*, Londres, 1973, 111, 2. Hasta qué punto Poulantzas dirija/impute estos cargos directamente a Gramsci, más que a Lukács, es de alguna forma ambiguo.

la clase hegemónica no es la que une a una sociedad; al contrario, la unidad de la formación social es un asunto estructural, efecto del entramado de distintos niveles o áreas de la vida social bajo los límites finalmente determinantes de un modo de producción. La realidad política de la clase gobernante es tan sólo un nivel en esta formación, no el principio que da unidad y dirección al conjunto. De igual forma, la ideología es una estructura material compleja, no sólo un modo de subjetividad colectiva. Una ideología dominante refleja no sólo la visión del mundo de los gobernantes, sino las relaciones entre las clases gobernantes y las dominadas en el conjunto de la sociedad. Su función es recrear, en un nivel «imaginario», la unidad de toda la formación social, y no sólo dar coherencia a la conciencia de sus gobernantes. Así pues, la relación entre una clase hegemónica y una ideología dominante es indirecta: pasa, por decirlo de alguna manera, por la mediación de toda la estructura social. Tal ideología no puede ser descifrada desde la conciencia de un bloque gobernante en solitario, sino que debe ser entendida desde el punto de vista de cualquier lucha de clases. En opinión de Poulantzas, el marxismo historicista es culpable del falso idealismo de creer que una ideología o visión del mundo dominante es la que asegura la unidad de la sociedad. Para él, en cambio, la ideología dominante, más que *constituir* la unidad, la *refleja*.

La obra de Gramsci tiene ciertamente algunos puntos vulnerables a la crítica del historicismo de Poulantzas, pero él no está en modo alguno aferrado a ningún sujeto de clase «pura». Una «concepción del mundo» de oposición no es para él tan sólo la expresión de la conciencia del proletariado, sino un asunto inevitablemente complejo. Cualquier movimiento revolucionario efectivo debe ser una compleja alianza de fuerzas; y su visión del mundo provendrá de una síntesis que transforme sus distintos componentes ideológicos en una «voluntad colectiva». Dicho de otro modo, la hegemonía revolucionaria conlleva una práctica compleja *sobre* ideologías radicales dadas, que rearticule sus motivos en un todo diferenciado.[33] Gramsci no pasa por alto la naturaleza *relacional* de estas «concepciones del mundo», aunque Lukács en ocasiones esté tentado a hacerlo. Ya hemos visto que nunca infravalora hasta qué punto la conciencia de los oprimidos está «teñida» por las creencias de sus

33. Véase Chantal Mouffe, «Hegemony and Ideology in Gramsci», en Chantal Mouffe, comp., *Gramsci and Marxist Theory*, Londres, 1979, pág. 192.

superiores; pero esta relación también se da a la inversa. Cualquier clase hegemónica, dice en sus *Quaderni del carcere*, debe tener en cuenta los intereses y tendencias de aquellos sobre los que ejerce poder y debe estar preparada para establecer compromisos en este sentido. Tampoco establece siempre una relación directa entre la clase dominante y la ideología dominante: «Una clase en que algunos de sus componentes aún tienen una concepción del mundo problemática no puede en absoluto ser representativa de una situación histórica».[34] El marxismo «estructuralista» ha acusado tradicionalmente a su contrapartida historicista de no distinguir entre una clase social *determinante* y una *dominante* –de no considerar el hecho de que una clase puede ejercer dominación política sobre otra basándose en una determinación económica–. En efecto, algo parecido podría decirse de la Gran Bretaña del siglo XIX, donde una clase media económicamente determinante «delegó» en gran parte su poder político a la aristocracia. Ninguna teoría que asuma una correspondencia directa entre clases e ideologías puede entender fácilmente esta situación, ya que la ideología gobernante resultante será naturalmente un híbrido de elementos que provienen de la experiencia de *ambas* clases. Gramsci muestra sin embargo una sutil introspección histórica, como se aprecia en estos breves comentarios sobre la historia social británica en los *Quaderni del carcere:*

> [En la Inglaterra del siglo XIX] hubo una amplia categoría de intelectuales orgánicos –o sea, aquellos que surgen en el mismo ámbito industrial que el grupo económico– pero en la esfera más alta encontramos que los antiguos terratenientes conservan su posición de monopolio virtual. Pierden su supremacía económica pero mantienen durante mucho tiempo su supremacía político-intelectual y son asimilados como «intelectuales tradicionales» y como grupo directivo por el nuevo grupo en el poder. La antigua aristocracia terrateniente se une a los industriales por un tipo de sutura que es la que en otros países une precisamente a los intelectuales tradicionales con las nuevas clases dominantes.[35]

Aquí se resume todo un aspecto esencial de la historia de clases británica con brillante concisión, como testimonio permanente de la originalidad creativa de su autor.

34. Gramsci, *Prison Notebooks*, pág. 453.
35. Ibíd., pág. 18.

CAPÍTULO 5

DE ADORNO A BOURDIEU

En el capítulo 3 vimos cómo podía crearse una teoría de la ideología a partir de la forma mercancía. Pero en el núcleo del análisis económico de Marx hay otra categoría también relevante para la ideología, como es la categoría del valor de cambio. En el primer volumen de *El capital*, Marx explica cómo dos mercancías con «valores de uso» bastante diferentes pueden intercambiarse en condiciones de igualdad, sobre la base del principio de que ambas contienen la misma cantidad de trabajo abstracto. Si comporta la misma cantidad de fuerza de trabajo hacer un pastel de navidad y un juguete, estos dos productos tendrán el mismo valor de cambio, lo que quiere decir que ambos se pueden adquirir con la misma cantidad de dinero. Pero con ello se suprimen las diferencias específicas entre estos objetos, pues su valor de uso se subordina a su equivalencia abstracta.

Si este principio impera en la economía capitalista, también puede observarse su actuación en los ámbitos superiores de la «superestructura». En el ámbito político de la sociedad burguesa, todos los hombres y mujeres son iguales en sentido abstracto en cuanto votantes y ciudadanos; pero esta equivalencia teórica sirve para enmascarar su desigualdad concreta en el seno de la «sociedad civil». El noble y el terrateniente, el hombre de negocios y la prostituta pueden terminar en urnas de votación adyacentes. Lo mismo puede decirse de las instituciones jurídicas: todos los individuos son iguales ante la ley, pero esto no hace más que enmascarar el hecho de que en última instancia la propia ley está del lado de los propietarios. ¿Existe pues alguna forma de seguir este principio de falsa equivalencia más hacia arriba en la llamada superestructura, en el impuro ámbito de la ideología?

Para el marxista de la Escuela de Francfort Theodor Adorno, este mecanismo de intercambio abstracto es el secreto mismo de la propia ideología. El intercambio de mercancías lleva a cabo una

igualación entre cosas que de hecho son inconmensurables, y lo mismo sucede, en opinión de Adorno, con el pensamiento ideológico. Este pensamiento se ve trastornado ante la visión de la «otredad», de aquello que amenaza con rehuir a su propio sistema cerrado, y lo reduce violentamente a su propia imagen e identidad. «Si el león tuviese conciencia –escribe Adorno en *Dialéctica negativa*– su ferocidad ante el antílope que desea comer sería ideología.» Como ha sugerido Fredric Jameson, la operación fundamental de toda ideología es exactamente esta rígida oposición binaria entre lo de uno mismo o conocido, que se valora positivamente, y lo otro o lo distinto de lo propio, que se expulsa fuera de los límites de lo inteligible.[1] El código ético de bueno contrapuesto a malo, estima Jameson, es el modelo más ejemplar de este principio. Así, la ideología, para Adorno, es una forma de «pensamiento de la identidad» –un estilo de racionalidad veladamente paranoide que de manera inexorable transmuta la singularidad y pluralidad de las cosas en un mero simulacro de sí mismo, o las expulsa fuera de sus fronteras en un acto de exclusión movido por el pánico.

Según esta versión, lo contrario de ideología no sería la verdad o la teoría, sino la diferencia o la heterogeneidad. Y tanto en éste como en otros sentidos, el pensamiento de Adorno prefigura de manera notable el de los postestructuralistas de nuestra época. Frente a este corsé conceptual, afirma la esencial *no* identidad de pensamiento y realidad, del concepto y de su objeto. Suponer que la idea de libertad es idéntica a su pobre disfraz existente en el mercado capitalista es dejar de ver que este objeto no está a la altura de su concepto. Por el contrario, imaginar que el ser de cualquier objeto puede agotarse por su concepto equivale a suprimir su materialidad singular, pues los conceptos son inevitablemente generales y los objetos tenazmente particulares. La ideología *homogeneiza* el mundo, igualando de manera espuria fenómenos distintos; y para deshacer esta operación reclama una «dialéctica negativa» que aspire –en un empeño quizás imposible– a incluir en el pensamiento lo heterogéneo a éste. Para Adorno, el paradigma supremo de esta razón negativa es el arte, que habla de lo diferente y de lo no idéntico, haciendo valer las pretensiones de lo particular sensible frente a la tiranía de alguna totalidad inconsútil.[2]

1. Véase Fredric Jameson, *The Political Unconscious*, Londres, 1981, págs. 114-115.
2. Véase Theodor Adorno, *Aesthetic Theory*, Londres, 1984.

La identidad es pues, en opinión de Adorno, la «forma primaria» de toda ideología. Nuestra conciencia reificada refleja un mundo de objetos inmovilizados en su monótonamente ser idéntico a sí mismo, y al apegarnos así a lo que *es*, a lo puramente «dado», nos ciega a la verdad de que «lo que es, es más que lo que es».[3] Sin embargo, a diferencia de gran parte del pensamiento postestructuralista, Adorno ni elogia acríticamente la noción de diferencia ni denuncia inequívocamente el principio de identidad. A pesar de su paranoico temor, el principio de identidad comporta una frágil esperanza de que un día se producirá una verdadera reconciliación; y un mundo de diferencias puras no sería distinguible de uno de identidades puras. La idea de utopía va más allá de ambas concepciones: se trataría, por el contrario, de una «comunidad en la diversidad».[4] El objetivo del socialismo es liberar la rica diversidad del valor de uso sensible de la prisión metafísica del valor de cambio –emancipar a la historia de las equivalencias falaces que le impone la ideología y la producción de mercancías–. «La reconciliación –escribe Adorno– liberaría lo no idéntico, lo despojaría de coerción, incluida la coerción espiritualizada; abriría la senda a la multiplicidad de cosas diferentes y despojaría a la dialéctica de su poder sobre ellas.»[5]

Sin embargo, no es fácil ver cómo puede tener lugar esto. Pues la crítica de la sociedad capitalista exige el uso de la razón analítica; y Adorno parece pensar que esta razón, al menos en algunas de sus expresiones, es intrínsecamente reificadora. En realidad la misma lógica, que Marx definió en una ocasión como «moneda de la mente», es una suerte de permuta generalizada o falsa igualación de conceptos análoga a los intercambios del mercado. Así pues, una racionalidad de dominación sólo puede liberarse con conceptos ya irredimiblemente contaminados por ésta; y esta misma proposición, como obedece a las reglas de la razón analítica, debe estar ya del lado de la dominación. En su *Dialéctica de la Ilustración* (1947), obra conjunta de Adorno y de su colega Max Horkheimer, la razón se ha vuelto inherentemente violenta y manipuladora pisoteando las particularidades sensibles de la naturaleza y del cuerpo. El simple hecho de pensar es cómplice culpable de la

3. Adorno, *Negative Dialectics*, pág. 161.
4. Ibíd., pág. 150.
5. Ibíd., pág. 6

dominación ideológica; pero abandonar sin más el pensamiento instrumental sería recaer en un bárbaro irracionalismo.

Este principio de identidad se esfuerza por suprimir toda contradicción, y para Adorno este proceso ha alcanzado su perfección en el mundo reificado, burocratizado y administrado del capitalismo avanzado. Una visión igualmente sombría es la que proyecta el colega de Adorno en la Escuela de Francfort, Herbert Marcuse, en su obra *El hombre unidimensional* (1964). En pocas palabras, la ideología es un sistema «totalitario» que ha gestionado y desvirtuado todo conflicto social. No es sólo que esta tesis resultaría sorprendente para quienes actualmente rigen el sistema occidental; es que además parodia la noción misma de ideología. La marxista Escuela de Francfort, varios de cuyos miembros fueron refugiados del nazismo, simplemente proyecta el universo ideológico «extremo» del fascismo en las muy diferentes estructuras de los regímenes capitalistas. ¿Funciona *cualquier* ideología por el principio de identidad, eliminando de manera implacable todo lo heterogéneo a él? ¿Qué decir, por ejemplo, de la ideología del humanismo liberal, que aun de manera especiosa y limitada es capaz de tener en cuenta la variedad, pluralidad, relatividad cultural y la particularidad concreta? Adorno y sus compañeros nos ofrecen algo así como un corsé de ideología, al igual que aquellos teóricos postestructuralistas para los cuales toda ideología sin excepción se basaría en absolutos metafísicos y en fundamentos trascendentales. Las condiciones ideológicas reales de las sociedades capitalistas occidentales son sin duda mucho más mezcladas y autocontradictorias, fusionando los discursos «metafísicos» y pluralistas en diversas medidas. La oposición a la monótona autoidentidad («Hay para todos los gustos»); la sospecha de las pretensiones de verdad absolutas («Todo el mundo tiene derecho a su punto de vista»); el rechazo de los estereotipos reductores («Yo acepto a las personas como son»); la celebración de la diferencia («Sería un mundo extraño si todos pensásemos igual») son elementos de la sabiduría occidental popular corriente, y no se gana nada desde el punto de vista político al caricaturizar al propio antagonista. Contraponer simplemente la diferencia a la identidad, la pluralidad a la unidad, lo marginal a lo central, es recaer en la oposición binaria, como saben perfectamente los más sutiles desconstructores. Es un puro formalismo imaginar que la «otredad», la heterogeneidad y la marginalidad son beneficios políticos absolutos al margen de su con-

tenido social concreto. Como hemos visto, Adorno no pretende simplemente sustituir la identidad por la diferencia; pero su sugestiva crítica de la tiranía de la equivalencia le lleva demasiado a menudo a «demonizar» el capitalismo moderno como un sistema sin suturas, pacífico y autorregulado. Así es, sin duda, como le *gustaría* que se considerase al sistema, pero probablemente esta versión sería recibida con cierto escepticismo en los pasillos de la Casa Blanca y de Wall Street.

El filósofo tardío de la Escuela de Francfort Jürgen Habermas sigue a Adorno en la recusación del concepto de una ciencia marxista, y en su rechazo a otorgar privilegio particular alguno a la conciencia del proletariado revolucionario. Pero mientras que Adorno deja poco en pie del sistema, además del arte y de la dialéctica negativa, Habermas se centra en los recursos del lenguaje comunicativo. Para él, la ideología es una forma de comunicación sistemáticamente distorsionada por el poder –un discurso que se ha convertido en un medio de dominación, y que sirve para legitimar las relaciones de la fuerza organizada–. Para filósofos hermeneutas como Hans-Georg Gadamer, los equívocos y los lapsus comunicativos son bloqueos textuales que han de rectificarse mediante la interpretación sensible. En cambio Habermas llama la atención sobre la posibilidad de todo un sistema discursivo que está deformado en cierto modo. Lo que desvirtúa dicho discurso es el impacto que las fuerzas extradiscursivas tienen sobre él: la ideología señala el punto en el que se desvirtúa la fuerza comunicativa del lenguaje por obra de los intereses de poder que inciden en él. Pero esta ocupación del lenguaje por el poder no es sólo algo externo: por el contrario, este dominio se inscribe en el seno de nuestro habla cotidiana, con lo que la ideología se convierte en un conjunto de efectos internos a los propios discursos particulares.

Si una estructura comunicativa está distorsionada *sistemáticamente,* tenderá a presentar el aspecto de normatividad y justeza. Una distorsión que es tan profunda tiende a anularse y desaparecer de la vista –igual que no llamaríamos desviación o incapacidad a un Estado en el que todos anduviesen mal u omitiesen siempre la h–. Una red de comunicación sistemáticamente deformada tiende así a ocultar o erradicar las normas mismas por las que puede considerarse que *está* deformada, y por consiguiente se vuelve especialmente invulnerable a la crítica. En esta situación, resulta im-

posible plantear *dentro* de la red la cuestión de su propia actuación o condiciones de posibilidad, pues ésta ha confiscado, por así decirlo, dichas indagaciones desde el principio. Las condiciones históricas de posibilidad del sistema están redefinidas por el propio sistema, evaporándose así en él. En el caso de una ideología «exitosa» no es que se perciba un cuerpo de ideas como más poderoso, legítimo o convincente que otro, sino que los fundamentos mismos para elegir racionalmente entre ellos han sido hábilmente eliminados, con lo que resulta imposible pensar o desear fuera de los términos del propio sistema. Semejante formación ideológica se cierra sobre sí misma como el espacio cósmico, negando la posibilidad de cualquier «posición exterior», impidiendo la formación de nuevos deseos y frustrando a la vez los que ya tenemos. Si un «universo de discurso» es verdaderamente un *universo*, entonces no hay una perspectiva al margen de él en la que pudiésemos encontrar un punto de apoyo para la crítica. O bien si se reconoce la existencia de otros universos, simplemente se definen como inconmensurables con el propio.

Habermas tiene el mérito de que no suscribe semejante visión distópica fantástica de una ideología omnipotente y omniabsorbente. Si la ideología es un lenguaje desvirtuado, presumiblemente debemos tener alguna idea de cómo sería un acto comunicativo «auténtico». Como hemos señalado en el caso de Habermas, no puede apelarse a un metalenguaje científico que arbitrase a este respecto entre las jergas concurrentes; en su lugar, la estructura de una «racionalidad comunicativa» subyacente tiene que derivar de nuestras prácticas lingüísticas –una «situación ideal de comunicación» que se vislumbre tenuemente en medio de nuestros actuales discursos viciados, y que pueda proporcionar una norma o modelo regulador para su evaluación crítica.[6]

La situación ideal del habla estaría totalmente libre de dominación, y en ella todos los participantes tendrían oportunidades simétricamente iguales para seleccionar y desplegar actos de habla. La persuasión dependería únicamente de la fuerza de mejor argumento, y no de la retórica, la autoridad, las sanciones coercitivas, etc. Este modelo no es más que un instrumento heurístico o una ficción necesaria, pero está en cierto modo implícito incluso en nuestros tratos ordinarios, irremisiblemente verbales. En opinión

6. Véase Jürgen Habermas, *The Theory of Communicative Action*, 2 vols., Boston, 1984.

de Habermas, todo lenguaje, incluso el de carácter dominante, está inherentemente orientado a la comunicación, y con ello tácitamente hacia el consenso humano: incluso cuando te maldigo, espero ser entendido porque, en caso contrario, ¿por qué me iba a molestar en hablar? Nuestros actos de habla más despóticos revelan, a su pesar, los débiles perfiles de una *racionalidad* comunicativa: al efectuar una expresión, un hablante afirma implícitamente que lo que dice es inteligible, verdadero, sincero y adecuado a la situación discursiva (aunque la aplicación de esto a actos de habla como los chistes, los poemas y las exclamaciones de gozo no es tan obvia). En otras palabras, hay una suerte de racionalidad «profunda» incorporada en las estructuras mismas de nuestro lenguaje, al margen de lo que realmente decimos; y esto es lo que proporciona a Habermas la base para una crítica de nuestras prácticas verbales reales. Curiosamente, el *acto* mismo de la enunciación puede convertirse en un juicio normativo sobre lo que se enuncia.

Habermas suscribe una teoría de la verdad basada más en el «consenso» que en la «correspondencia», lo que quiere decir que entiende menos la verdad como una adecuación entre mente y mundo que como una cuestión del tipo de enunciado que llegaría a aceptar todo aquel que pudiese entrar en un diálogo libre con el hablante. Pero actualmente la dominación social e ideológica impiden semejante comunicación libre; y hasta que podamos transformar esta situación (lo que para Habermas significaría instituir una democracia socialista participativa) la verdad está condenada, por así decirlo, a ocultarse. Si deseamos conocer la verdad, tenemos que cambiar nuestra forma de vida política. Así, la verdad está profundamente ligada a la justicia social: mis pretensiones de verdad se remiten a una condición social alterada en la que podría «redimirse». Así es como Habermas llega a observar que «la verdad de los enunciados está vinculada en última instancia a la intención de la vida buena y verdadera».[7]

Hay una diferencia importante entre este estilo de pensamiento y el de los miembros más veteranos de la Escuela de Francfort. Como hemos visto, para éstos la sociedad, en su estado actual, está totalmente reificada y degradada, y tiene un éxito siniestro en su capacidad de «administrar» las contradicciones liquidándolas. Esta sombría visión no les impide discernir una alternativa

7. Citado por Thomas McCarthy, *The Critical Theory of Jürgen Habermas*, Londres, 1978, pág. 273.

ideal a ella, del tipo de la que descubre Adorno en el arte modernista; pero es una alternativa con escaso fundamento en el orden social dado. Es menos una función dialéctica de ese orden que una «solución» caída de algún espacio ontológico exterior. Figura así como una forma de utopismo «malo», frente al utopismo «bueno» que de algún modo intenta anclar lo deseable en lo real. El presente degradado se debe escrutar en busca de aquellas tendencias que, aun estando indisolublemente ligadas a él, apuntan de algún modo a algo distinto. Así es como el marxismo, por ejemplo, no es sólo una suerte de pensamiento desiderativo, sino un intento de descubrir una alternativa al capitalismo latente en la dinámica misma de esa forma de vida. Para resolver sus contradicciones estructurales, el orden capitalista *tendría* que trascenderse a sí mismo en el socialismo; no es simplemente cuestión de creer en que sería agradable que lo hiciese. La idea de una racionalidad comunicativa es otra manera de asegurar un vínculo interno entre el presente y el futuro y de este modo es, como el propio marxismo, una forma de crítica «inmanente». En vez de formular un juicio sobre el presente desde la altura olímpica de una verdad absoluta, se instala *dentro* del presente para descifrar aquellas líneas erróneas en las que la lógica social dominante presiona contra sus límites estructurales, y en las que potencialmente podría trascenderse a sí misma. Existe un claro paralelismo entre semejante crítica inmanente y lo que actualmente se conoce como desconstrucción, que igualmente pretende instalarse en un sistema desde dentro para denunciar aquellos aspectos de *impasse* o de indeterminación en los que empiezan a desvelarse sus convenciones rectoras.

A menudo se ha acusado a Habermas de ser racionalista, y sin duda dicha acusación es algo justa. Por ejemplo, ¿en realidad cómo es posible desenmarañar la «fuerza del argumento mejor» de los recursos retóricos por los que se transmite, las posiciones sustantivas en juego, el juego de poder y deseo que determina desde dentro dichas expresiones? Pero si un racionalista es alguien que opone cierta verdad desinteresada de manera sublime de los meros intereses sectoriales, Habermas no es sin duda un racionalista semejante. Por el contrario, para él la verdad y el conocimiento están «interesados» desde su raíz. Necesitamos tipos de conocimiento instrumental porque necesitamos controlar nuestro entorno en el interés de la supervivencia. De manera similar, necesitamos el tipo

de conocimiento político o moral asequible en la comunicación práctica porque sin él no podría existir vida social colectiva alguna. «Creo poder demostrar –observa Habermas– que una especie cuya supervivencia depende de las estructuras de comunicación lingüística y de la acción cooperante y propositivo-racional debe basarse *necesariamente* en la razón.»[8] En resumen, el razonar va en nuestro propio interés, y se basa en el tipo de especie biológica que somos. De lo contrario, ¿por qué nos molestaríamos en buscar nada más? Estos intereses «específicos de la especie» se mueven, naturalmente, en un nivel muy abstracto, y poco nos dirán respecto a si debemos votar al partido conservador para hacer bajar los impuestos. Pero igual que la racionalidad comunicativa, pueden servir incluso como norma política: los intereses ideológicos que perjudican las estructuras de la comunicación práctica pueden ser considerados contrarios al conjunto de nuestros intereses. En palabras de Thomas McCarthy, tenemos un interés práctico en «afianzar y ampliar las posibilidades de comprensión recíproca y autocomprensión en la conducción de la vida»,[9] de modo que del tipo de animales que somos se desprende una especie de política. Los intereses son *constitutivos* de nuestro conocimiento y no (como creía la Ilustración) obstáculos en su camino. Pero esto no equivale a negar que existen tipos de intereses que amenazan nuestras necesidades fundamentales en cuanto a especie, y éstos son los que Habermas denomina «ideológicos».

Para Habermas, lo contrario de ideología no es exactamente verdad o conocimiento, sino esa forma particular de racionalidad «interesada» que denominamos *crítica emancipatoria*. Va en nuestro propio interés liberarnos de las limitaciones innecesarias en nuestro diálogo común, pues de lo contrario los tipos de verdades que necesitamos establecer estarán fuera de nuestro alcance. Una crítica emancipatoria es aquella que hace conscientes dichas limitaciones institucionales, y esto únicamente puede conseguirse mediante la práctica de la autorreflexión colectiva. Existen ciertas formas de conocimiento que necesitamos a todo precio para ser libres; y una crítica emancipatoria como la del marxismo o el freudismo es simplemente aquella forma de conocimiento con este potencial emancipatorio. En este tipo de discurso, los

8. Citado en Peter Dews, comp., *Habermas: Autonomy and Solidarity*, Londres, 1986, pág. 51.
9. McCarthy, *The Critical Theory of Jürgen Habermas*, pág. 56.

«hechos» (conocimiento) y los «valores» (o intereses) en realidad no son separables: por ejemplo, el paciente del psicoanálisis tiene interés en iniciar un proceso de autorreflexión porque sin este estilo de conocimiento quedará preso de la neurosis o de la psicosis. De forma paralela, un grupo o clase oprimida, como hemos visto en el pensamiento de Lukács, tiene interés en llegar a comprender su situación social, pues sin este autoconocimiento seguirá siendo víctima de ella.

Esta analogía puede seguirse aún más lejos. Para Habermas, las instituciones sociales dominantes son algo afín a las pautas de conducta neuróticas, pues encierran la vida humana en un rígido conjunto de normas compulsivas y con ello bloquean el camino de la autorreflexión crítica. En ambos casos nos volvemos dependientes de poderes hipostasiados, sujetos a límites que de hecho son culturales pero que se nos imponen con el carácter inexorable de fuerzas naturales. Los instintos gratificantes que estas instituciones coartan, o bien pasan al subsuelo –en el fenómeno que Freud denomina «represión»–, o se subliman en cosmovisiones metafísicas, sistemas valorativos ideales de un tipo u otro, que sirven para consolar y compensar a los individuos por las restricciones que deben soportar en la vida real. Estos sistemas de valores sirven así para legitimar el orden social, canalizando la disidencia potencial en formas ilusorias; y ésta es, abreviadamente, la teoría freudiana de la ideología. Habermas, como el propio Freud, se esfuerza por subrayar que estas cosmovisiones idealizadas no son *sólo* ilusiones: aun de manera distorsionada, son expresión de deseos humanos genuinos, y por consiguiente ocultan un núcleo utópico. Aquello que ahora sólo podemos soñar puede realizarse siempre en un futuro emancipado, pues el desarrollo tecnológico libera a los individuos de la compulsión del trabajo.

Habermas considera el psicoanálisis como un discurso que intenta emanciparnos de la comunicación sistemáticamente distorsionada, por lo que tiene un denominador común con la crítica de la ideología. La conducta patológica, en la que nuestras palabras traicionan nuestros actos, es aproximadamente equivalente a las «contradicciones realizativas» de la ideología. Igual que el neurótico puede negar vehementemente un deseo que no obstante se manifiesta de forma simbólica en el organismo, una clase dominante puede proclamar su creencia en la libertad cercenándola en la práctica. Interpretar estos discursos deformados significa no só-

lo traducirlos a otros términos, sino reconstruir sus condiciones de posibilidad y explicar lo que Habermas denomina «las condiciones genéticas del desvelamiento del significado».[10] En otras palabras, no basta con ordenar un texto distorsionado: más bien tenemos que explicar las causas de la propia distorsión textual. Habermas lo expresa con una inusual rotundidad: «Las mutilaciones [del texto] tienen un significado en cuanto tales».[11] No es sólo cuestión de descifrar un lenguaje accidentalmente afectado de deslizamiento, ambigüedades y faltas de sentido; más bien es cuestión de explicar las fuerzas en acción, de las cuales estas oscuridades textuales constituyen un efecto necesario. «Las rupturas en el texto –escribe Habermas– son lugares en los que ha prevalecido a la fuerza una interpretación ajena al yo aun cuando haya sido producida por uno mismo... El resultado es que el yo se engaña necesariamente sobre su identidad en las estructuras simbólicas que produce de manera consciente.»[12]

Analizar una forma de comunicación sistemáticamente distorsionada, tanto el sueño como una ideología, es por tanto revelar de qué manera sus lagunas, repeticiones, omisiones y equívocos son por sí mismos significativos. Como explica Marx en las *Teorías de la plusvalía*: «Las contradicciones de Adam Smith son significativas porque contienen problemas que ciertamente no resuelve pero que revela contradiciéndose».[13] Si podemos revelar las condiciones que «fuerzan» a un discurso particular a incurrir en ciertos engaños y disfraces, igualmente podemos examinar los deseos reprimidos que introducen distorsiones en la conducta de un paciente neurótico, o en el texto de un sueño. En otras palabras, tanto el psicoanálisis como la «crítica de la ideología» se centran en puntos en los que se intersectan *significado* y *fuerza*. En la vida social, una mera atención al significado, como en la hermenéutica, no podrá mostrar los intereses de poder ocultos por los que estos significados están internamente determinados. En la vida psíquica, la mera concentración en lo que Freud denomina el «contenido manifiesto» del sueño nos impedirá ver la propia «labor del sueño», en

10. Citado ibíd., pág. 201.

11. Jürgen Habermas, *Knowledge and Human Interests*, Cambridge, 1987, pág. 217. En mi opinión, las referencias sobre Freud de Habermas han sido tan debidamente criticadas como excesivamente racionalistas.

12. Ibíd., pág. 227.

13. Karl Marx, *Theories of Surplus Value*, vol. 1, Moscú, s.f., pág. 147.

la que operan subrepticiamente las fuerzas del inconsciente. Tanto el sueño como la ideología son, en este sentido, textos «duplicados», conjunciones de signos y de poder; por ello, aceptar una ideología nominalmente sería incurrir en lo que Freud denomina «revisión secundaria», la versión más o menos coherente del texto del sueño que presenta el soñador cuando se despierta. En ambos casos, *lo que* se produce debe entenderse en términos de sus condiciones de producción; y en esta medida el propio argumento de Freud tiene mucho en común con *La ideología alemana*. Si el sueño oculta motivaciones inconscientes en un disfraz simbólico, lo mismo sucede con los textos ideológicos.

Esto sugiere una analogía adicional entre el psicoanálisis y el estudio de la ideología, que el propio Habermas no examina de manera adecuada. Freud describe el síntoma neurótico como una «formación de compromiso», pues en el seno de su estructura coexisten difícilmente dos fuerzas antagónicas. Por una parte existe el deseo inconsciente que busca expresión; por otra está el poder censor del yo, que se esfuerza por devolver este deseo al inconsciente. Así, el síntoma neurótico, al igual que el texto del sueño, revela y oculta a la vez. Lo mismo sucede, podría pensarse, con las ideologías dominantes, que no han de reducirse a meros «disfraces». La ideología de la clase media de libertad y autonomía individual no es una mera ficción: por el contrario, en su época significó una victoria política real sobre un feudalismo brutalmente represivo. Sin embargo, al mismo tiempo sirve para enmascarar el carácter verdaderamente opresivo de la sociedad burguesa. Al igual que ocurre con el síntoma neurótico, la «verdad» de esta ideología no está sólo en la revelación ni en la ocultación, sino en la unidad contradictoria que forman. No es sólo una cuestión de despojar cierto disfraz externo para revelar la verdad, como tampoco el autoengaño de una persona es sólo un «disfraz» que ésta asume. Lo que sucede más bien es que lo que se revela tiene lugar en términos de lo que se oculta, y viceversa.

Los marxistas hablan a menudo de «contradicciones ideológicas», así como de «contradicciones en la realidad» (aunque la cuestión de si tiene sentido esta forma de hablar es objeto de controversia entre ellos). Así, se puede pensar que las contradicciones ideológicas de alguna manera «reflejan» o «corresponden a» las contradicciones de la propia sociedad. Pero la situación es de hecho más compleja que lo que esto sugiere. Supongamos que existe

una contradicción «real» en la sociedad capitalista entre la libertad burguesa y sus efectos opresivos. Puede decirse, de esta forma, que el discurso ideológico de la libertad burguesa es contradictorio; pero esto no se debe exactamente a que reproduzca la contradicción «real» en cuestión. Más bien, la ideología tenderá a representar lo que hay de positivo en esta libertad, enmascarando, reprimiendo o desplazando sus corolarios odiosos; y esta labor de enmascaramiento o represión, al igual que ocurre con el síntoma neurótico, probablemente interferirá desde dentro la expresión genuina. Así, podríamos decir que la naturaleza ambigua y autocontradictoria de la ideología proviene precisamente de su reproducción *no* auténtica de la contradicción real; de hecho, si en realidad lo hiciese, podríamos dudar de si denominar «ideológico» a este discurso.

Hay un último paralelismo entre la ideología y la alteración psíquica que podemos examinar brevemente. Una pauta de conducta neurótica, según Freud, no es simplemente *expresión* de un problema subyacente, sino en realidad una manera de intentar afrontarlo. Así es como Freud puede hablar de neurosis como el confuso barrunto de una especie de solución a lo que va mal. La conducta neurótica es una *estrategia* para afrontar, abarcar y «resolver» conflictos genuinos, aun si los resuelve de manera imaginaria. La conducta no es sólo un reflejo pasivo de este conflicto, sino una forma activa, aunque mistificada, de compromiso con él. Lo mismo puede decirse de las ideologías, que no son meros subproductos inertes de contradicciones sociales sino estrategias útiles para contenerlas, gestionarlas y resolverlas imaginariamente. Étienne Balibar y Pierre Macherey han afirmado que las obras de literatura no «asumen» simplemente las contradicciones, por así decirlo, en bruto, y se esfuerzan por darles una resolución simbólica ficticia. Si dichas resoluciones son posibles es porque las contradicciones en cuestión ya se han procesado y transformado de manera subrepticia, para aparecer en la obra literaria *en la forma* de su disolución potencial.[14] Esta idea puede aplicarse al discurso ideológico en cuanto tal, que *opera* sobre los conflictos que intenta negociar, «debilitar», enmascarándolos y desplazándolos al igual que la labor del sueño modifica y transmuta los «contenidos latentes» del propio sueño. Por ello al lenguaje de la ideología se le pueden atribuir al-

14. Véase Étienne Balibar y Pierre Macherey, «On Literature as an Ideological Form», en Robert M. Young, comp., *Untying the Text*, Londres, 1981.

gunos de los recursos utilizados por el inconsciente, en su labor respectiva sobre sus «materias primas»: condensación, desplazamiento, elisión, transferencia de afecto, consideraciones de representabilidad simbólica, etc. Y en todos los casos esta labor tiene por finalidad reformular un problema de cara a su solución potencial.

Cualquier paralelismo entre el psicoanálisis y la crítica de la ideología debe ser necesariamente imperfecto. En primer lugar, el propio Habermas tiende a rebajar, de manera racionalista, la medida en que la curación psicoanalítica se lleva a cabo menos por medio de la autorreflexión que por medio del drama de la transferencia entre paciente y analista. Y no resulta fácil pensar en una analogía política exacta de esto. Por otra parte, como ha señalado Russell Keat, la emancipación que propicia el psicoanálisis consiste en recordar o «elaborar» materiales reprimidos, mientras que la ideología es menos una cuestión de algo que hemos *olvidado* que de algo que nunca conocimos.[15] Podemos señalar por último que en opinión de Habermas el discurso del neurótico es una suerte de jerga simbólica privada que se ha desgajado de la comunicación pública, mientras que la «patología» del lenguaje ideológico pertenece plenamente al ámbito público. La ideología, como pudo haber dicho Freud, es una suerte de psicopatología de la vida cotidiana –un sistema de distorsión tan profundo que se elimina totalmente y presenta un aspecto de total normalidad.

Al contrario que Lukács, Theodor Adorno dedica escaso tiempo a la noción de conciencia reificada, que él sospecha que se trata de un residuo idealista. Tanto para él como para el último Marx, la ideología no es ante todo una cuestión de conciencia, sino de las estructuras materiales del intercambio de mercancías. También Habermas considera que el acento primordial en la conciencia pertenece a una periclitada «filosofía del sujeto», y en su lugar se aplica al terreno del discurso social, que considera más fértil.

El filósofo marxista francés Louis Althusser está igualmente receloso de la doctrina de la reificación, aunque por razones bastante diferentes de las de Adorno.[16] En opinión de Althusser, la reifi-

15. Russell Keat, *The Politics of Social Theory*, Oxford, 1981, pág. 178.

16. Para unas referencias excelentes sobre el pensamiento de Althusser, véase Alex Callinicos, *Althusser's Marxism*, Londres, 1976; Ted Benton, *The Rise and Fall of Structural Marxism*, Londres, 1984; y Gregory Elliott, *Althusser: The Detour of Theory*, Londres, 1987.

cación, como su categoría hermana de alienación, presupone una «esencia humana» que experimenta un alienamiento; y como Althusser es un marxista rigurosamente «antihumanista», que renuncia a cualquier idea de «humanidad esencial», difícilmente puede basar su teoría de la ideología en estos conceptos «ideológicos». Sin embargo, tampoco puede basarla en la noción alternativa de una «cosmovisión»; pues si Althusser es antihumanista, es igualmente antihistoricista, y tiene una posición escéptica respecto a la concepción global de un «sujeto de clase» y una creencia firme en que la ciencia del materialismo histórico es independiente de la conciencia de clase. Lo que hace, pues, es deducir una teoría de la ideología, de fuerza y originalidad impresionantes, de una combinación del psicoanálisis lacaniano y de los rasgos menos historicistas de la obra de Gramsci; y ésta es la teoría que se puede encontrar en su célebre ensayo «Ideología y aparatos ideológicos del Estado», así como en fragmentos dispersos de su libro *Por Marx.*[17]

Althusser sostiene que todo pensamiento se despliega en los términos de una «problemática» inconsciente que de manera silenciosa subyace en él. Una problemática, más o menos como la «episteme» de Michel Foucault, es una organización particular de categorías que en un momento histórico dado constituye los límites de los que podemos expresar y concebir. Una problemática no es en sí misma «ideológica»: incluye, por ejemplo, los discursos de la ciencia verdadera, que para Althusser está libre de todo sesgo ideológico. Pero podemos hablar de la problemática *de* una ideología o conjunto de ideologías específicas; y con ello nos referimos a una estructura de categorías subyacente organizada de manera que excluye la posibilidad de ciertas concepciones. Una problemática ideológica gira alrededor de ciertos silencios y elisiones elocuentes; y está construida de tal modo que las cuestiones que pueden plantearse en ella ya presuponen ciertos tipos de respuesta. Así pues, su estructura fundamental es cerrada, circular y autoconfirmatoria: cuando uno se mueve en su seno, siempre vuelve en última instancia a lo que se conoce con seguridad, de lo cual lo desconocido no es más una extensión o repetición. Las ideologías nunca pueden ser cogidas por sorpresa, pues al igual que un testigo que comparece ante un tribunal, refieren lo que puede considerarse

17. El ensayo «Ideology and Ideological State Apparatuses» se puede encontrar en Louis Althusser, *Lenin and Philosophy*, Londres, 1971.

una respuesta aceptable en la forma misma de sus preguntas. En cambio, una problemática científica se caracteriza por su carácter abierto: puede registrar una revolución cuando aparecen nuevos objetos científicos y se abre un nuevo horizonte de preguntas. La ciencia es un empeño auténticamente exploratorio, mientras que las ideologías dan la apariencia de avanzar aun cuando estén tenazmente ancladas en sus presupuestos.

En una controvertida iniciativa dentro del marxismo occidental,[18] Althusser insiste en una distinción rigurosa entre «ciencia» (que significa entre otras cosas teoría marxista) e «ideología». La primera no ha de concebirse simplemente a la manera historicista como una «expresión» de la última; por el contrario, la ciencia o teoría es un tipo de trabajo específico con sus propios protocolos y procedimientos, separado de la ideología por lo que Althusser llama un «corte epistemológico». Mientras que el marxismo historicista afirma que la teoría se valida o invalida por la práctica histórica, Althusser afirma que las teorías sociales, al igual que las matemáticas, se verifican por métodos que son puramente internos a ella. Las proposiciones teóricas son verdaderas o falsas al margen de quien las suscribe por unas razones históricas dadas, e independientemente de las condiciones históricas que están en su origen.

Esta oposición absoluta entre ciencia e ideología tiene actualmente pocos defensores, y está expuesta claramente a diversas críticas plausibles. Cortar el mundo por la mitad entre ciencia e ideología equivale a expulsar el ámbito global que denominamos conciencia «práctica» –enunciados como «Está lloviendo» o «¿Necesitas una ayuda?», que no son ni científicos ni (en ningún sentido del término especialmente útil) ideológicos–. En un retorno al racionalismo de la Ilustración, Althusser identifica en efecto la oposición entre ciencia e ideología con la existente entre verdad y error –aunque en sus *Ensayos de autocrítica* reconoce la naturaleza «teoricista» de este empeño–.[19] Hay varias razones por las que dicha homología no funciona. En primer lugar, la ideología, como hemos visto, no es simplemente errónea; y como señala Barry Barnes, los intereses ideológicos de carácter dudoso pueden también

18. Para una brillante referencia del marxismo de Occidente, véase Perry Anderson, *Considerations on Western Marxism*, Londres, 1976.

19. Véase Louis Althusser, *Essays in Self-Criticism*, Londres, 1976, pág. 119.

estimular el progreso del conocimiento científico. (Barnes cita el caso de la escuela estadística de Karl Pearson, que incorporaba una teoría eugenésica más bien siniestra pero llevó a cabo una valiosa labor científica.)[20] Además, la propia ciencia es un proceso incesante de ensayo y error. No toda ideología es error, y no todo error es ideológico. Una ciencia puede desempeñar funciones ideológicas, como Marx pensaba que habían tenido los primeros teóricos de la economía política, y como Lenin consideró respecto a que la ciencia marxista era la ideología del proletariado revolucionario. Ciertamente Marx consideró que la obra de los economistas políticos burgueses era científica, en cierto grado capaz de desentrañar el funcionamiento de la sociedad capitalista; pero también pensó que estaba limitada en aspectos esenciales por intereses ideológicos, y que por consiguiente era científica e ideológica al mismo tiempo. Sin duda, la ciencia no es *reducible* a ideología: es difícil ver cómo la investigación sobre el páncreas no es más que una expresión de intereses burgueses, o de qué manera la topología algebraica contribuye a legitimar el Estado capitalista. Pero a pesar de todo esto está profundamente marcada e impregnada de ideología –bien en el sentido más neutral del término como una forma de percepción socialmente determinada o en ocasiones en el sentido más peyorativo de mistificación–. En la sociedad capitalista moderna, lo que la ciencia tiene de ideológico no es esta o aquella hipótesis particular, sino el fenómeno social global de la propia ciencia. La ciencia como tal –el triunfo de la perspectiva tecnológica e instrumental– actúa como una parte importante de la legitimación ideológica de la burguesía, que es capaz de traducir las cuestiones morales y políticas en cuestiones técnicas resolubles por el cálculo de los expertos. No hay que negar el contenido cognitivo genuino de gran parte del discurso científico para afirmar que la ciencia es un poderoso mito moderno. Así, Althusser está equivocado al considerar, como hace en ocasiones, que toda ideología es «precientífica», un cuerpo de prejuicios y supersticiones con los que la ciencia efectúa un limpio corte sobrenatural.

Aun así, es importante combatir ciertas tergiversaciones comunes de su posición. En su ensayo central sobre la ideología, Althusser no afirma que la ideología es de algún modo inferior al conocimiento teórico; no es un tipo de conocimiento inferior y más

20. Véase Barry Barnes, *Knowledge and the Growth of Interests*, Londres, 1977, pág. 41.

confuso, sino que, en sentido estricto, no es ningún tipo de conocimiento. Como vimos en el capítulo 1, para Althusser la ideología designa el ámbito de las «relaciones vividas» en vez del conocimiento teórico; y no tiene más sentido sugerir que estas relaciones vividas son inferiores al conocimiento científico que afirmar que la sensación de fiebre es de algún modo inferior a la medición de la presión arterial. La ideología no es cuestión de verdad o falsedad, como tampoco lo son la sonrisa o el silbido. La ciencia y la ideología son simplemente diferentes ámbitos de ser, radicalmente inconmensurables entre sí. En *esta* formulación no se sugiere en modo alguno que la ideología sea un fenómeno negativo, como tampoco lo es la propia «experiencia». Para Althusser, escribir un tratado marxista sobre la política del Oriente Medio sería un proyecto científico; pero no es necesariamente más importante que el acto ideológico de exclamar «¡Abajo los imperialistas!», y en algunas circunstancias lo puede ser mucho menos.

La distinción althusseriana entre ciencia e ideología es epistemológica, y no sociológica. Althusser no afirma que una élite de intelectuales enclaustrada tenga el monopolio de la verdad absoluta, mientras que las masas se debaten en una ciénaga ideológica. Por el contrario, un intelectual de clase media puede vivir más o menos íntegramente en el ámbito de la ideología, mientras que un trabajador con conciencia de clase puede ser un excelente teórico. Cruzamos una y otra vez, en uno y otro sentido, la frontera entre teoría e ideología: una mujer puede corear eslóganes feministas en una manifestación por la mañana (para Althusser una práctica ideológica) y por la tarde escribir un ensayo sobre la naturaleza del patriarcado (una actividad teórica). La posición de Althusser tampoco es teoricista, al afirmar que la teoría existe por sí misma. Tanto para él como para cualquier marxista, la teoría existe principalmente con miras a la práctica política; simplemente lo que sucede es que, en su perspectiva, la verdad o falsedad no están *determinadas* por esa práctica y que, en cuanto forma de trabajo con sus propias condiciones materiales de existencia, debe considerarse distinta de ésta.

Además, si los métodos de indagación teórica son peculiares respecto a ella, no lo son sus materiales. La teoría opera, entre otras cosas, sobre la ideología; y en el caso del materialismo histórico esto significa la experiencia política real de la clase trabajadora, de la cual el teórico debe aprender incesantemente (una pers-

pectiva que Althusser comparte con Lenin). Por último, aunque la teoría es la garantía de su propia verdad, no es un dogmatismo metafísico. Lo que distingue una proposición científica de una ideológica es que la primera puede ser siempre *errónea*. Una hipótesis científica es aquella que en principio siempre puede ser falsada; mientras que es difícil ver cómo se podría falsar una expresión como «¡Reivindiquemos la noche!», o «¡Viva la patria!».

Así pues, Althusser no es el austero sumo sacerdote del terrorismo teórico denunciado por el exasperado E.P. Thompson en *Miseria de la teoría*.[21] En su obra tardía, Althusser llega a modificar el carácter absoluto de la antítesis ciencia/ideología, afirmando que el propio Marx únicamente pudo emprender su labor científica después de haber asumido una «posición proletaria» en política.[22] Pero con ello no abandona su prejuicio cientificista de que, en sentido estricto, únicamente el discurso científico constituye conocimiento real; y no abandona su tesis de que el conocimiento en sí no es histórico en ningún sentido. Althusser se niega a reconocer que las mismas categorías en las que pensamos son productos históricos. Una cosa es rechazar la posición historicista según la cual la teoría no es más que una «expresión» de condiciones históricas –una posición que tiende a suprimir la especificidad de los procedimientos teóricos–. Y otra cosa es afirmar que la teoría es totalmente independiente de la historia, o afirmar que se autovalida totalmente a sí misma. El pensamiento mágico y la teología escolástica son cuerpos doctrinales rigurosos e internamente congruentes, pero presumiblemente Althusser no estaría dispuesto a equipararlos con el materialismo histórico.

Es diferente afirmar que las circunstancias históricas condicionan cabalmente nuestro conocimiento, y creer que la validez de nuestras pretensiones de verdad son simplemente *reducibles* a nuestros intereses históricos. Como veremos en el próximo capítulo, esta última es en realidad la posición de Friedrich Nietzsche; y aunque la posición del propio Althusser sobre el conocimiento y la historia está lo más alejada posible de la de Nietzsche, irónicamente sus tesis principales sobre la ideología acusan algo su influencia. Para Nietzsche, toda acción humana es una suerte de fic-

21. Véase Edward Thompson, «The Poverty of Theory: Or An Orrery of Errors», en *The Poverty of Theory*, Londres, 1978.

22. Althusser, *Essays in Self-Criticism*, pág. 121.

ción: presupone un agente humano coherente y autónomo (que Nietzsche considera ilusorio); supone que las creencias y suposiciones por las que actuamos están firmemente arraigadas (algo que no admite Nietzsche); y afirma que los efectos de nuestros actos pueden ser objeto de cálculo racional (en opinión de Nietzsche, otro triste engaño). Para Nietzsche la acción es una hipersimplificación enorme, aunque necesaria, de la inabarcable complejidad del mundo, que por consiguiente no puede coexistir con la reflexión. El obrar significa reprimir o cancelar esta reflexión, adolecer de una cierta amnesia u olvido producido por uno mismo. Las condiciones «verdaderas» de nuestra existencia deben pues estar necesariamente ausentes de la conciencia en el momento de la acción. Esta ausencia es, por así decirlo, estructural y determinada, en vez de constituir un mero «pasar por alto» –más o menos de igual manera que para Freud el concepto de inconsciente significa que las fuerzas que determinan nuestro ser no pueden figurar, por definición, en nuestra conciencia–. Únicamente nos volvemos agentes conscientes en virtud de una cierta carencia, represión u omisión resuelta, que ningún tipo de autorreflexión crítica podría subsanar. La paradoja del animal humano es que éste llega a ser sujeto únicamente sobre la base de una feroz represión de las fuerzas que concurrieron en su creación.

La antítesis althusseriana de teoría e ideología discurre más o menos por estos derroteros. En una primera formulación, toscamente aproximada, puede aventurarse que para Nietzsche la teoría y la práctica están en conflicto, porque éste mantiene una sospecha irracionalista en relación con la primera, mientras que se encuentran en una eterna discrepancia para Althusser porque éste alberga un prejuicio racionalista contra la última. Para Althusser, toda acción, incluida la insurrección socialista, se desarrolla en el ámbito de la ideología; como veremos dentro de poco, únicamente la ideología otorga al sujeto humano una coherencia suficientemente ilusoria y provisional para que éste se convierta en un agente social práctico. Desde el sombrío punto de vista de la teoría, el sujeto no tiene autonomía o consistencia alguna: es meramente el producto «sobredeterminado» de ésta o aquella estructura social. Pero como detestaríamos salir de la cama si tuviésemos permanentemente presente esta verdad, debe desaparecer de nuestra conciencia «práctica». Y en este sentido el sujeto, tanto para Althusser como para Freud, es producto de una estructura que nece-

sariamente debe reprimirse en el momento mismo de la «subjetivación».

Así, se puede ver por qué para Althusser entre la teoría y la práctica tiene que haber siempre alguna discrepancia, de un modo escandaloso para el marxismo clásico, que insiste en una relación dialéctica entre ambas. Pero es más difícil ver exactamente lo que *significa* esta discrepancia. Afirmar que no se puede actuar y teorizar simultáneamente puede ser igual que decir que no se puede tocar la sonata *Claro de luna* y analizar su estructura musical al mismo tiempo; o que no se puede ser consciente de las reglas gramaticales que rigen nuestro habla en el calor mismo del discurso. Pero esto es apenas más significativo que decir que no se puede masticar un plátano y tocar la gaita a la vez; carece de importancia *filosófica* alguna. Sin duda esto está muy lejos de mantener, al estilo de Nietzsche, que toda acción supone una ignorancia necesaria de sus propias condiciones de capacidad. El problema que *esto* plantea, al menos para un marxista, es que parece descartar la posibilidad de una práctica teóricamente informada, lo que Althusser, en cuanto leninista ortodoxo, tendría dificultad en abandonar. Afirmar que nuestra práctica está teóricamente informada no es por supuesto lo mismo que imaginar que podemos participar en una intensa actividad teórica en el mismo momento en que uno cierra las puertas de la fábrica para evitar a la policía. Lo que debe suceder, pues, es que una comprensión teórica no se realiza realmente en la práctica, sino sólo, por así decirlo, por medio de la ideología –de las «ficciones vividas» de los actores en cuestión–. Y ésta será una forma de comprensión radicalmente diferente de la del teórico en su estudio, lo que para Althusser supone un momento inevitable de error cognitivo.

Lo que se reconoce erróneamente en la ideología no es ante todo el mundo, pues para Althusser la ideología no consiste en conocer o dejar de conocer la realidad. El reconocimiento erróneo en cuestión es esencialmente un *auto*rreconocimiento erróneo, que es un efecto de la dimensión «imaginaria» de la existencia humana. «Imaginario» significa aquí no «irreal» sino «relativo a una imagen»: esto alude al ensayo de Jacques Lacan «La etapa del espejo como formativa de la función del yo», en la que éste afirma que el niño pequeño, al enfrentarse con su propia imagen en un espejo, tiene un momento de jubiloso reconocimiento erróneo de su propio estado real, físicamente descoordinado, imaginando que su

cuerpo está más unificado que lo que realmente está.[23] En esta situación imaginaria no se ha establecido aún una distinción real entre sujeto y objeto. El niño se identifica con su propia imagen, sintiéndose a la vez dentro de ella y frente al espejo, de modo que sujeto y objeto se deslizan incesantemente entre sí en un circuito cerrado. De forma similar, en el ámbito ideológico el sujeto humano va más allá de su verdadero estado de difusión o descentramiento y encuentra una imagen consoladoramente coherente de sí mismo reflejada en el «espejo» de un discurso ideológico dominante. Dotado de este yo imaginario, que para Lacan supone una «alienación» del sujeto, es capaz entonces de obrar de manera socialmente adecuada.

Así, la ideología puede resumirse como «una representación de las relaciones imaginarias de los individuos con sus condiciones reales de existencia». En la ideología, escribe Althusser, «los hombres expresan realmente, no la relación entre ellos y sus condiciones de existencia, sino *la manera* en que viven la relación entre ellos y sus condiciones de existencia: esto presupone tanto una relación real como una relación *"imaginaria"*, *"vivida"*... En la ideología, la relación real está investida inevitablemente en la relación imaginaria».[24] La ideología existe únicamente y a través del sujeto humano; y decir que el sujeto vive en lo imaginario es afirmar que refiere compulsivamente el mundo a sí mismo. La ideología está centrada en el sujeto, es decir, que tiene un carácter «antropomórfico»: nos hace ver el mundo como algo naturalmente orientado a nosotros, espontáneamente «dado» al sujeto; y el sujeto, a la inversa, se siente parte natural de esa realidad, reclamada y requerida por él. Mediante la ideología, observa Althusser, la sociedad nos «interpela» o «saluda», parece individualizarnos como seres de valor único y llamarnos por nuestro nombre. Fomenta la ilusión de que no podría pasar sin nosotros, como podemos imaginar que el niño pequeño cree que si *él* desapareciese el mundo se desvanecería con él. Al «identificarnos» de este modo, tentándonos personalmente a salir de la masa de individuos y volviendo benignamente su cara hacia nosotros, la ideología nos da el ser en cuanto sujetos individuales.

Todo esto, desde el punto de vista de la ciencia marxista, es de hecho una ilusión, pues la verdad pura y simple es que la sociedad no

23. El ensayo de Lacan se puede encontrar en su obra *Écrits*, Londres, 1977. Véase también Fredric Jameson, «Imaginary and Symbolic in Lacan», *Yale French Studies*, 55/56, 1977.

24. Louis Althusser, *For Marx*, Londres, 1969, págs. 233-234.

tiene necesidad alguna de mí. Se puede necesitar que *alguien* cumpla bien su misión en el proceso de producción, pero no hay razón por la que esta persona en particular tenga que ser yo. La teoría es consciente del secreto de que la sociedad carece de «centro» alguno, y no es más que una unión de «estructuras» y «regiones»; y es igualmente consciente de que el sujeto humano es sólo un ser descentrado, el mero «portador» de estas diversas estructuras. Pero para que la vida social avance con resolución, estas verdades inconfesables deben ser enmascaradas en el registro de lo imaginario. Lo imaginario es así, en un sentido, obviamente falso: oculta de nuestra vista la manera en que operan realmente los sujetos y las sociedades. Pero no es falso en el sentido de ser un mero engaño arbitrario, pues es una dimensión totalmente indispensable de la existencia social, tan esencial como la política o la economía. Igualmente no es falso en tanto que las formas *reales* en que vivimos nuestras relaciones con nuestras condiciones sociales están investidas en él.

Esta teoría plantea diversos problemas lógicos. En primer lugar, ¿cómo reconoce y responde el ser humano a la perspectiva que lo convierte en sujeto si no es ya un sujeto? ¿No son la respuesta, el reconocimiento, la comprensión, facultades subjetivas, de modo que sería necesario ser ya un sujeto para convertirse en sujeto? En esta medida, y por absurdo que parezca, el sujeto tendría que ser así antes ya de su propia existencia. Consciente de esta dificultad, Althusser afirma que en realidad somos sujetos «ya-siempre», incluso en el útero: nuestra venida, por así decirlo, ha estado siempre preparada. Pero si esto es así, es difícil saber qué hacer de su insistencia en el «momento» de la interpelación, a menos que esto sea así durante una ficción conveniente. Y parece extraño sugerir que somos sujetos «centrados» incluso en la fase embrionaria. Por lo demás, la teoría incurre en todos los dilemas de cualquier noción de identidad basada en la autorreflexión. ¿Cómo puede reconocer el sujeto su imagen en el espejo como la suya, si no se reconoce ya de algún modo a sí mismo? No tiene nada de obvio o natural mirar en un espejo y llegar a la conclusión de que la imagen que uno ve es uno mismo. ¿No parece haber aquí una necesidad de un tercer sujeto, superior, que comparase el sujeto real con su reflejo y llegase a la conclusión de que uno era totalmente idéntico al otro? Y ¿cómo llegaría a identificarse a sí mismo este sujeto superior?

La teoría althusseriana de la ideología supone al menos dos lecturas erróneas de los escritos psicoanalíticos de Jacques Lacan –lo

cual no es sorprendente, dado el sibilino oscurantismo de este último–. En primer lugar, el sujeto imaginario de Althusser corresponde realmente al *ego* lacaniano, que para la teoría psicoanalítica no es más que la punta del iceberg del yo. El ego, para Lacan, es el que se constituye en el imaginario como entidad unificada; el sujeto «como un todo» es el efecto escindido, carente y deseante del inconsciente, que para Lacan pertenece tanto al orden «simbólico» como imaginario. Esta lectura errónea tiene como efecto volver al sujeto de Althusser mucho más estable y coherente que el de Lacan, pues aquí el yo abotonado está a disposición de un inconsciente desnudo. Para Lacan la dimensión imaginaria de nuestro ser está marcada y determinada por un deseo insaciable, que sugiere un sujeto mucho más volátil y turbulento que las entidades serenamente centradas de Althusser. Las implicaciones políticas de esta lectura errónea son claras: expulsar el deseo del sujeto es enmudecer su grito potencialmente rebelde, ignorar la manera en que puede alcanzar su destino asignado en el orden social únicamente de una forma ambigua y precaria. En efecto, Althusser ha creado una ideología del yo, en vez de una ideología del sujeto humano; y en esta representación equivocada hay un cierto pesimismo endémico. Esta percepción ideológica errónea por parte del sujeto «pequeño» o individual se corresponde con una interpretación tendenciosa del «gran» Sujeto, los significantes ideológicos rectores con los que se identifica el individuo. En la lectura de Althusser, este Sujeto parece más o menos equivalente al superyó freudiano, la fuerza censora que nos mantiene obedientemente en nuestro lugar; sin embargo, en la obra de Lacan, esta función la desempeña el «otro», que significa algo así como el ámbito global del lenguaje y del inconsciente. Como éste, en opinión de Lacan, es un ámbito notablemente elusivo y traicionero en el que nada está fijo en un lugar, las relaciones entre él y el sujeto individual son mucho más quebradas y frágiles que en el modelo de Althusser.[25] Una vez más, las implicaciones políticas de este equívoco son pesimistas: si el poder que nos somete es singular y autoritario, más parecido al superyó freudiano que al otro lacaniano, cambiante y autodividido, las posibilidades de oponerse a él de manera eficaz parecen remotas.

Si el sujeto de Althusser fuese tan escindido, deseante e inestable como el de Lacan, el proceso de interpelación podría resultar

25. Véase Colin MacCabe, «On Discourse», *Economy and Society*, vol. 8, n. 3, agosto de 1979.

un asunto más aleatorio y contradictorio que lo que realmente es. «La experiencia muestra –escribe Althusser con una solemne banalidad– que la telecomunicación práctica de los saludos es tal que éstos rara vez no llegan a su destino: mediante llamada verbal o susurro, la persona saludada reconoce que es realmente ella la saludada.»[26] El hecho de que los amigos de Louis Althusser al parecer nunca confundieron su jubiloso saludo en la calle se ofrece como evidencia irrefutable de que el empeño de la interpelación ideológica es invariablemente exitoso. ¿Lo es realmente? ¿Qué sucede si no reconocemos y respondemos a la llamada del Sujeto? ¿Qué sucede si respondemos: «Lo siento, me he confundido de persona»? Que tenemos que ser interpelados como *algún* tipo de sujeto está claro: la alternativa, para Lacan, sería caer fuera del orden simbólico sin más y adentrarse en la psicosis. Pero no hay razón por la que siempre tengamos que aceptar la identificación que la sociedad hace de nosotros como este tipo de sujeto *particular*. Althusser simplemente vincula la necesidad de cierta identificación «general» con nuestra entrega a roles sociales específicos. Después de todo, las maneras en que podemos ser «saludados» son diversas, y algunas exclamaciones de júbilo, alharacas y silbidos pueden resultarnos más atractivas que otras. Una persona puede ser madre, metodista, ama de casa y sindicalista a la vez, y no hay razón para suponer que estas diversas formas de inserción en la ideología sean mutuamente armoniosas. El modelo de Althusser es demasiado monista, dejando al margen las maneras discrepantes y contradictorias en que se puede apelar ideológicamente a los sujetos –de manera parcial, total o apenas en modo alguno– mediante discursos que en sí mismos carecen de unidad coherente obvia.

Como ha afirmado Peter Dews, siempre ha de *interpretarse* el grito con el que nos saluda el Sujeto; y no hay garantía de que lo hagamos de la manera «adecuada».[27] ¿Cómo puedo saber con seguridad qué es lo que se me pide, que soy *yo* el saludado, si el Sujeto me ha identificado correctamente? Y dado que, para Lacan, nunca puedo estar totalmente presente en cuanto «sujeto total» en cualquiera de mis respuestas, ¿cómo puede ser considerado «auténtico» mi acceso a ser interpelado? Además, si la respuesta del otro a mí está ligada con mi respuesta a él, como diría Lacan, la si-

26. Althusser, *Lenin and Philosophy*, pág. 174.
27. Peter Dews, *Logics of Disintegration*, Londres, 1987, págs. 78-79.

tuación se vuelve aún más precaria. Al buscar el reconocimiento del otro, me veo obligado por este mismo deseo a reconocerlo erróneamente, aprehendiéndolo de forma imaginaria; así pues, el hecho de que actúa y el deseo –un hecho que Althusser pasa por alto– significa que nunca puedo aprehender el Sujeto y su llamada como lo que realmente son, igual que nunca puedo saber si he respondido «verdaderamente» a su invocación. En la obra del propio Lacan, el otro simplemente significa esta naturaleza en última instancia inescrutable de todos los sujetos individuales. Ningún otro *particular* puede proporcionarme la confirmación de mi identidad que busco, pues mi deseo de esta confirmación siempre irá «más allá» de esta figura; y el describir al otro como el «otro» es la manera que tiene Lacan de señalar esta verdad.

El carácter políticamente sombrío de la teoría de Althusser se aprecia en su misma concepción de la formación del sujeto. El término «sujeto» significa literalmente «lo que está debajo», en el sentido de un fundamento último; y a lo largo de la historia de la filosofía se han propuesto numerosos candidatos para esta punición. Únicamente en el periodo moderno el sujeto individual se vuelve fundacional en este sentido. Pero mediante un juego de palabras es posible convertir «lo que está debajo» en «lo que es sometido», y parte de la teoría althusseriana de la ideología gira en este conveniente desplazamiento verbal. Ser «subjetivado» es ser «sometido»: nos volvemos sujetos humanos «libres», «autónomos» sometiéndonos precisamente de manera obediente al Sujeto, o a la ley. Una vez hemos «interiorizado» esta ley, nos hemos apropiado de ella, empezamos a obrar de manera espontánea e incuestionable conforme a sus dictados. Empezamos a obrar, como comenta Althusser, «por nosotros mismos», sin necesidad de una constante supervisión coercitiva; y esta lamentable condición es la que confundimos con nuestra libertad. En palabras del filósofo que acompaña a toda la obra de Althusser –Baruch Spinoza– los hombres y mujeres «combaten por su esclavitud como si combatiesen por su liberación» (Prefacio al *Tractatus theologico-politicus*). El modelo subyacente en este argumento es la sujeción del yo freudiano al superyó, fuente de toda conciencia y autoridad. Así pues, la libertad y la autonomía no serían más que meras ilusiones: significan simplemente que la ley está tan profundamente inscrita en nosotros, tan íntimamente ligada a nuestro deseo, que la confundimos con nuestra propia iniciativa libre. Pero éste sólo es un aspecto de la narrativa freudiana.

Para Freud, como veremos más adelante, el yo se rebelará contra su amo imperativo si sus demandas resultan excesivamente insoportables; y el equivalente político de este momento sería la insurrección o la revolución. En resumen, la libertad puede transgredir la misma ley de la cual es un efecto; pero Althusser mantiene un sintomático silencio sobre este más esperanzado corolario de su posición. Para él, de forma aún más patente que para Michel Foucault, la propia subjetividad no sería más que una forma de autoencarcelamiento; y con ello queda oscura la cuestión del origen de la resistencia política. Este estoicismo frente a un poder aparentemente omniabarcante es un cierre metafísico inevitable en el que se proyecta al postestructuralismo actual.

Hay pues una nota característicamente pesimista en toda la concepción althusseriana de la ideología, un pesimismo que Perry Anderson ha identificado como un rasgo dominante del marxismo occidental en cuanto tal.[28] Es como si la sujeción a la ideología que nos constituye en sujetos individuales se afiance incluso antes de que haya tenido propiamente lugar. Althusser comenta que funciona «en la gran mayoría de los casos, con la excepción de los «sujetos perversos» que ocasionalmente provocan la intervención de uno de los destacamentos de los aparatos «represivos» del Estado».[29] Un año antes de que Althusser publicase estas palabras, estos «sujetos perversos» –un mero colateral de su texto– estuvieron a punto de colapsar el Estado francés, en la conmoción política de 1968. A lo largo de su ensayo sobre «La ideología y los aparatos ideológicos del Estado» hay una notable tensión entre dos versiones muy diferentes de este tema.[30] Por una parte, reconoce en ocasiones que el estudio de la ideología debe partir de la realidad de la lucha de clases. Lo que denomina aparatos ideológicos de Estado –escuela, familia, Iglesia, medios de comunicación, etc.– son los ámbitos de este conflicto, teatros de operaciones de confrontación entre las clases sociales. Sin embargo, tras subrayar esta idea, el ensayo parece olvidarse de ella, articulando lo que en realidad parece una explicación funcionalista de la ideología como algo que contribuye a «pegar» la formación social y adaptar las personas a sus necesidades. Esta posición debe al-

28. Véase Anderson, *Considerations on Western Marxism*, cap. 4.

29. *Lenin and Philosophy*, pág. 181.

30. Una discrepancia de la que se dio cuenta Jacques Rancière en su «On the Theory of Ideology-Althusser's Politics», en R. Edgley y P. Osborne, comps., *Radical Philosophy Reader*, Londres, 1985.

go a Gramsci, pero también está a muy poca distancia de las doctrinas comunes de la sociología burguesa. Tras pasar por alto la naturaleza inherentemente conflictiva de la ideología en unas treinta páginas, se reformula bruscamente esta perspectiva en un epílogo tardío al ensayo. En otras palabras, hay un hiato entre lo que afirma Althusser acerca de la naturaleza *política* de los aparatos ideológicos –que son campos de la lucha de clases– y la noción «sociologista» de la ideología, mucho más políticamente neutral.

Un enfoque funcionalista de las instituciones sociales reduce su complejidad material al estado de meros apoyos de otras instituciones, poniendo su significación fuera de sí mismas; y esta concepción se aprecia de manera clara en el argumento de Althusser. Pues resulta difícil ver que las escuelas, las Iglesias, las familias y los medios de comunicación *no son más* que estructuras ideológicas, sin otra finalidad que la de reforzar el poder dominante. Las escuelas pueden enseñar la responsabilidad cívica y el saludo a la bandera; pero también pueden enseñar a los niños a leer y a escribir, y en ocasiones a hacerse el nudo de los zapatos, cosas que presumiblemente también serían necesarias en un orden socialista. A su santidad el Papa le proporcionaría una grata sorpresa saber que la Iglesia de Latinoamérica no es más que un soporte del poder imperial. La televisión difunde los valores burgueses; pero también enseña a cocinar el *curry* o nos informa de que puede nevar mañana, y en ocasiones emite programas muy molestos para el gobierno. La familia es un ámbito de opresión, sobre todo para la mujer y los niños; pero en ocasiones ofrece tipos de valor y relación en divergencia con el mundo brutalmente inhóspito del capitalismo monopolista. En resumen, todas estas instituciones son internamente contradictorias, cumpliendo diferentes fines sociales; y aunque en ocasiones Althusser lo recuerda, vuelve a silenciarlo rápidamente. No todos los aspectos de estos aparatos son ideológicos en todo momento: es erróneo concebir la «superestructura» ideológica como un ámbito fijo de instituciones que operan de manera invariable.[31]

Aquello *para* lo que funcionan estas instituciones es en la concepción de Althusser la «base» económica de la sociedad. Su principal función consiste en dotar a los sujetos con las formas de conciencia que necesitan para asumir sus «puestos» o funciones en el

31. Véase mi «Base and Superstructure in Raymond Williams», en Terry Eagleton, comp., *Raymond Williams: Critical Perspectives*, Cambridge, 1989.

marco de la producción material. Pero sin duda éste es un modelo de ideología demasiado economista y «tecnicista», como señala el propio Althusser en su epílogo anexo al ensayo. No deja lugar a las ideologías no de clase como el racismo y el sexismo; y resulta drásticamente reduccionista incluso en términos de clase. Las ideologías políticas, religiosas y de otro tipo de una sociedad no se agotan en sus funciones en el marco de la vida económica. La teoría de la ideología de Althusser parece pasar de lo económico a lo psicológico con una mediación mínima. También adolece de cierto sesgo «estructuralista»: es como si la división social del trabajo fuese una estructura de ubicaciones a la que se asignan automáticamente formas de conciencia particulares, con lo que ocupar una ubicación semejante consiste en asumir espontáneamente el tipo de subjetividad adecuada a ella. Parece obvio que esto allana la complejidad real de la conciencia de clase, además de ignorar su entrelazamiento con ideologías no de clase. Y por si todo esto no fuese bastante, incluso se ha acusado a Althusser, por irónico que parezca, de cometer el error humanista de identificar a todos los sujetos con seres humanos; pues en términos jurídicos, también pueden ser sujetos las empresas y las autoridades locales.

A pesar de sus fallos y límites, la teoría althusseriana de la ideología constituye uno de los principales hitos del pensamiento marxista moderno sobre el particular. La ideología no es ahora sólo una distorsión o un falso reflejo, una pantalla que se interpone entre nosotros y la realidad o un efecto automático de la producción de mercancías. Es un medio indispensable para la producción de sujetos humanos. Entre los diversos modos de producción de cualquier sociedad hay uno cuya tarea es la producción de las propias formas de subjetividad; y es tan variable desde el punto de vista material e histórico como la producción de las tabletas de chocolate o los automóviles. La ideología no es principalmente cuestión de «idea»: es una estructura que se impone a nosotros sin tener que pasar necesariamente por nuestra conciencia. En términos psicológicos, es menos un sistema de doctrinas articuladas que un conjunto de imágenes, símbolos y en ocasiones conceptos que «vivimos» en un nivel inconsciente. En términos sociológicos, consiste en una gama de prácticas o rituales materiales (votar, saludar, arrodillarse, etc.) que siempre están incorporadas a instituciones materiales. Althusser hereda esta noción de ideología como comportamiento habitual en vez de como pensamiento consciente de Gramsci; pero la lleva

hasta un extremo casi conductista al afirmar que las ideas del sujeto «*son* sus acciones materiales insertadas en las prácticas materiales regidas por rituales materiales que están definidos ellos mismos por el aparato ideológico material...».[32] Uno no suprime la conciencia simplemente mediante una repetición hipnótica del término «material». En realidad, en la obra posterior de Althusser este término se convirtió rápidamente en una mera pose, de significado muy inflado. Si *todo* es «material», incluso el propio pensamiento, el término pierde toda fuerza discriminatoria. La insistencia de Althusser en la materialidad de la ideología –el hecho de que siempre consiste en prácticas e instituciones concretas– es una valiosa corrección a la «conciencia de clase» de Georg Lukács, sustancialmente descorporeizada; pero también deriva de una hostilidad estructuralista a la conciencia en cuanto tal. Olvida que la ideología es una cuestión de significado, y que el significado no es material en el sentido en que lo son una hemorragia o un embarazo. Es cierto que la ideología es menos cuestión de ideas que de sentimientos, imágenes y reacciones emocionales; pero a menudo las ideas forman una parte importante de ésta, como resulta obvio en las «ideologías teóricas» de santo Tomás y de Adam Smith.

Si el término «material» registra una anormal inflación a manos de Althusser, lo mismo le sucede al propio concepto de ideología. Éste se convierte en sinónimo de experiencia vivida; pero sin duda es dudoso el que pueda describirse de manera útil a toda experiencia viva como algo ideológico. Ampliado de este modo, el concepto corre el peligro de perder toda referencia política precisa. Si amar a Dios es ideológico, también lo es, presuntamente, amar al queso gorgonzola. Una de las afirmaciones más controvertidas de Althusser –que la ideología es «eterna», y que existirá incluso en la sociedad comunista– se sigue lógicamente de su amplio sentido del término. Pues como bajo el comunismo habrá sujetos humanos y experiencia vivida, también en él tendrá que haber ideología. La ideología, afirma Althusser, no tiene historia –una formulación adaptada de *La ideología alemana*, pero aplicada a fines diferentes–. Aunque su contenido es obviamente variable en la historia, sus mecanismos estructurales permanecen constantes. En este sentido, es análogo al inconsciente freudiano: todo el mundo sueña de manera diferente, pero las operaciones de la «labor del sueño» permanecen constantes entre diver-

32. Althusser, *Lenin and Philosophy*, pág. 169 (la cursiva es mía).

sas épocas y lugares. Es difícil ver cómo llegaríamos a saber que la ideología es inmutable en sus dispositivos básicos; pero una prueba contundente en contra de ello es el hecho de que Althusser ofrece como teoría *general* de la ideología una que es muy específica para la época burguesa. La idea de que nuestra libertad y autonomía consisten en la sumisión a la ley tiene su origen en la Europa de la Ilustración. Althusser no da una respuesta para la cuestión de en qué sentido se consideró libre un esclavo ateniense, como un ser autónomo e individualizado de manera singular. Si los sujetos ideológicos operan «por sí mismos», unos parecen hacerlo más que otros.

Así pues, al igual que los pobres, la ideología siempre nos acompaña; de hecho, lo escandaloso de la tesis de Althusser para el marxismo ortodoxo es que en realidad durará más que aquéllos. La ideología es una estructura esencial para la vida de todas las sociedades históricas, que la «segregan» de manera orgánica; y las sociedades posrevolucionarias no serán diferentes a este respecto. Pero aquí hay un desliz en el pensamiento de Althusser entre tres concepciones muy diferentes acerca de por qué funciona la ideología. Como hemos visto, la primera de ellas es esencialmente política: la ideología existe para mantener a los hombres y mujeres en sus lugares designados en la sociedad de clases. En *este* sentido, la ideología no aparecería tan pronto como se hubiesen abolido las clases; pero la ideología en su significado más funcionalista o sociológico seguiría existiendo sin duda. En un orden social sin clases, la ideología desempeñaría la función de adaptar a hombres y mujeres a las exigencias de la vida social: es «indispensable en cualquier sociedad para que los hombres sean formados, transformados y preparados para responder a las demandas de sus condiciones de vida».[33] Como hemos visto, esta posición se sigue lógicamente de su acepción del término, dudosamente ampliada; pero hay también otra razón por la que la ideología seguirá existiendo en una sociedad sin clases, que no coincide mucho con ésta. La ideología será necesaria tanto en el futuro como ahora, en razón de la inevitable complejidad y el carácter opaco de los procesos sociales. Althusser denuncia como un error humanista la esperanza de que en el comunismo estos procesos se vuelvan transparentes a la conciencia humana. Únicamente la teoría puede conocer la dinámica del orden social en su conjunto; por lo que respecta a la vida práctica de las personas, la ideología es

33. Althusser, *For Marx*, pág. 235.

necesaria para proporcionarles una suerte de «mapa» imaginario de la totalidad social, de modo que puedan encontrar su camino mediante él. Estos individuos pueden tener por supuesto acceso al conocimiento científico de la formación social; pero no pueden ejercitar este conocimiento en el tráfago de la vida cotidiana.

Podemos observar que esta situación introduce un elemento hasta ahora no examinado en el debate sobre la ideología. Según este argumento, la ideología procede de una situación en la que la vida social se ha vuelto demasiado compleja para ser aprehendida en su conjunto por la conciencia cotidiana. Por ello es necesario un modelo imaginario de ella, que mantendrá una cierta relación excesivamente simplificadora con la realidad social, igual que la de un mapa respecto al terreno real. Es una posición que se remonta al menos hasta Hegel, para quien la Grecia antigua era una sociedad inmediatamente transparente en su conjunto para todos sus miembros. Sin embargo, en el periodo moderno, la división del trabajo, la fragmentación de la vida social y la proliferación de discursos especializados nos han expulsado de ese jardín feliz, de modo que las conexiones ocultas de la sociedad únicamente son accesibles a la razón dialéctica del filósofo. La sociedad, en la terminología del siglo XVIII, se ha vuelto «sublime»: es un objeto que no puede ser *representado*. Para que el conjunto de un pueblo mantenga sus relaciones en su seno, es esencial construir un mito que traduzca el conocimiento teórico a términos más gráficos e inmediatos. «Debemos disponer de una nueva mitología –escribe Hegel,

> pero esta mitología debe estar al servicio de las ideas; debe ser una mitología de la *razón*. A menos que expresemos las ideas estéticamente, es decir, mitológicamente, éstas no tienen interés para *el pueblo*; y a la inversa, hasta que la mitología sea racional, el filósofo debe avergonzarse de ella. Así, a la postre, la conciencia ilustrada y la no ilustrada se dan la mano: la mitología debe volverse filosófica para volver racional a la gente, y la filosofía debe volverse mitológica para volver sensibles a los filósofos.[34]

Puede encontrarse una concepción algo paralela de la ideología en la obra del antropólogo Clifford Geertz. En su ensayo «La ideología como sistema cultural», Geertz afirma que las ideologías surgen únicamente tan pronto se han quebrado los fundamentos tradi-

34. Citado por Jonathan Rée, *Philosophical Tales*, Londres, 1985, pág. 59.

cionales y prerreflexivos de la forma de vida, quizá bajo la presión de la fragmentación política. Al no ser ya capaces de sentir espontáneamente la realidad social, las personas en esta nueva situación necesitan un «mapa simbólico» o un conjunto de «imágenes disuasorias» para ayudarles a trazar su camino por la sociedad y orientarles en la acción finalista. En otras palabras, la ideología surge cuando la vida se vuelve autónoma de sanciones míticas, religiosas o metafísicas, y debe articularse de forma más explícita y sistemática.[35]

Así pues, el mito de Hegel es la ideología de Althusser, al menos en una de sus versiones. La ideología adapta a los individuos a sus funciones sociales proporcionándoles un modelo imaginario del conjunto, adecuadamente esquematizado y convertido en ficción para sus fines. Dado que este modelo es más simbólico y afectivo que austeramente cognitivo, puede proporcionar motivaciones para la acción que no podría proporcionar una mera comprensión teórica. Los hombres y mujeres comunistas del futuro necesitarán semejante ficción capacitadora igual que todos los demás; pero mientras tanto, en la sociedad de clases, desempeña la función adicional de ayudar a dislocar la comprensión verdadera en el sistema social, reconciliando así a las personas con su ubicación en el seno de éste. En otras palabras, la función de la ideología como «mapa imaginario» cumple un papel político y sociológico en la actualidad; una vez se haya superado la explotación, la ideología desempeñará su función puramente «sociológica», y la mistificación dará paso a lo *mítico*. La ideología será aún, en cierto sentido, falsa; pero su falsedad no estará ya al servicio de los intereses dominantes.

He señalado que la ideología no es para Althusser un término peyorativo; pero ahora es preciso cualificar de algún modo esta afirmación. Sería más exacto decir que sus textos son sencillamente incongruentes sobre el particular. En ocasiones habla explícitamente de la ideología como de algo falso e ilusorio, con el debido respeto a aquellos de sus comentaristas que consideran que ha roto por completo con estas nociones epistemológicas.[36] Las proyecciones imaginarias de las ficciones ideológicas son falsas desde el punto de vista del conocimiento teórico, en el sentido de que confunden

35. Clifford Geertz, «Ideology as a Cultural System», en *The Interpretation of Cultures*, Nueva York, 1978. Stuart Hall adopta también esta versión de ideología en su libro «The Problem of Ideology», en Betty Matthews, comp., *Marx: A Hundred Years On*, Londres, 1983.

36. Véase un ensayo sin publicar de Althusser de 1969, «Théorie, Pratique Théorique et Formation Théorique, Idéologie et Lutte Idéologique», citado por Elliot, *Althusser*, págs. 172-174.

realmente a la sociedad. Tampoco se trata aquí simplemente de una cuestión de *auto*rreconocimiento erróneo, como vimos en el caso del sujeto imaginario. Por otra parte, esta falsedad es absolutamente indispensable y desempeña una función social esencial. Así pues, aunque la ideología sea falsa, no lo es *de manera peyorativa*. Únicamente hemos de protestar cuando esta falsedad se utiliza con la finalidad de reproducir las relaciones sociales explotadoras. Esto no tiene por qué implicar que en la sociedad posrevolucionaria los hombres y mujeres normales no estén dotados de una comprensión teórica de la totalidad social; es sólo que esta comprensión no puede ser «vivida», por lo que aquí la ideología es también esencial. Sin embargo, en otras ocasiones Althusser escribe como si los términos «verdadero» y «falso» no fuesen aplicables a la ideología, pues ésta no es ningún tipo de conocimiento. La ideología implica sujetos; pero para Althusser el conocimiento es un proceso «sin sujetos», de modo que la ideología debe ser, por definición, un proceso no cognitivo. Es más una cuestión de experiencia que de comprensión; y en opinión de Althusser sería un error empirista creer que la experiencia podría dar lugar alguna vez al conocimiento. La ideología es una concepción de la realidad centrada en el sujeto; y por lo que concierne a la teoría, toda la perspectiva de la subjetividad está obligada a equivocar las cosas, considerando que de hecho es un mundo descentrado desde una perspectiva engañosamente «centrada». Pero aunque la ideología sea, por tanto, falsa cuando se considera desde la posición privilegiada externa de la teoría, no es falsa «en sí» –pues este sesgo subjetivo en relación con el mundo es más cuestión de relaciones vividas que de proposiciones controvertidas.

Otra forma de expresarlo es decir que Althusser oscila entre una concepción de la ideología *racionalista* y una *positivista*. Para la orientación racionalista, la ideología significa el error, frente a la verdad de la ciencia o de la razón; para la positivista, únicamente son verificables cierto tipo de enunciados (científicos, empíricos) y otros –por ejemplo, las prescripciones morales– no son ni siquiera candidatos para semejantes juicios de verdad/falsedad. En ocasiones se considera errónea la ideología, y en ocasiones como ni siquiera suficientemente proposicional para ser errónea. Cuando Althusser relega la ideología al falso «otro» del verdadero conocimiento, habla como un racionalista; cuando descarta la idea de que (por ejemplo) las expresiones morales son en algún sentido cognitivas, escribe como un positivista. Puede observarse una tensión algo similar en la obra

de Émile Durkheim, en cuya obra *Las reglas del método sociológico* la ideología es simplemente una obstrucción irracional al conocimiento científico, aun cuando en *Las formas elementales de vida religiosa* la religión se presenta como un conjunto esencial de representaciones colectivas de solidaridad social.

Para Althusser la ideología es una de las tres «regiones» o «instancias» –las otras dos son lo económico y lo político– que en conjunto constituyen una formación social. Cada una de estas regiones es relativamente autónoma de las demás; y en el caso de la ideología esto permite a Althusser abrirse paso entre el economismo de la ideología, que la reduciría a un reflejo de la producción material, y el idealismo de la ideología, que considera a ésta muy desconectada de la vida social.

Esta insistencia en una explicación no reduccionista de la ideología es característica del marxismo occidental en su conjunto, en firme reacción con el economismo de sus precursores de finales del siglo XIX; pero también es una posición impuesta a la teoría marxista por la historia política del siglo XX. Pues no es posible comprender un fenómeno como el fascismo sin señalar la extraordinariamente elevada prioridad que otorga a las cuestiones ideológicas –una prioridad que en ocasiones pudo estar en discrepancia con las necesidades políticas y económicas del sistema fascista–. En el punto álgido del esfuerzo bélico nazi, se prohibía a las mujeres el trabajo en las fábricas, por razones ideológicas; y la llamada «solución final» acabó con la vida de muchas personas cuyas aptitudes podrían haber resultado útiles para los nazis, además de derrochar fuerza de trabajo y recursos que podrían haberse utilizado de otro modo. A finales de siglo, un movimiento político muy diferente otorga una prioridad similarmente elevada a la ideología: el feminismo. No parece haber modo alguno de deducir meramente la opresión de la mujer de los imperativos de la producción material, aun cuando sin duda está ligada a esta dinámica. Así pues, a lo largo de los años setenta, el atractivo del althusserianismo tuvo mucho que ver con el espacio que parecía abrir a los movimientos políticos emergentes de carácter no de clase. Posteriormente veremos que este desplazamiento con respecto al marxismo reduccionista terminó en ocasiones en un rechazo sin más de la clase social.

En su obra *Poder político y clases sociales*, el teórico althusseriano Nicos Poulantzas lleva la distinción de Althusser entre «re-

giones» sociales al campo mismo de la ideología. La ideología puede diferenciarse en varias «instancias» –moral, política, jurídica, religiosa, estética, económica, etc.–. Y en cualquier formación ideológica dada una de estas instancias será normalmente la dominante, asegurando así la unidad de la formación. Por ejemplo, en el feudalismo la ideología predominante es la religiosa, mientras que en el capitalismo la instancia jurídico-política pasa al primer plano. El «nivel» de ideología dominante estará determinado principalmente por cuál de ellos enmascara de manera más efectiva la realidad de la explotación económica.

Un rasgo distintivo de la ideología burguesa, afirma Poulantzas, es la ausencia que hay en su discurso de todo rastro de dominación de clase. En cambio, la ideología feudal es mucho más explícita sobre las relaciones de clase, pero las justifica por razones naturales o religiosas. En otras palabras, la ideología burguesa es esa forma de discurso de dominación que se presenta a sí mismo como totalmente inocente desde el punto de vista del poder –igual que el Estado burgués tiende a ofrecerse como representación de los intereses generales del conjunto de la sociedad, en vez de como un aparato opresor–. Poulantzas afirma que en la ideología burguesa esta ocultación de poder adopta una forma específica: la ocultación de los intereses políticos tras la máscara de la *ciencia*. Así, los pensadores del fin de las ideologías, que aplaudieron el supuesto tránsito de una racionalidad «metafísica» a una «tecnológica», están simplemente avalando un rasgo endémico de toda la ideología burguesa. Estas ideologías –afirma Poulantzas– destacan por su falta de apelación a lo sagrado o trascendental; en su lugar piden ser aceptadas como cuerpo de técnicas científicas.

Entre los teóricos contemporáneos, esta concepción de la ideología burguesa como discurso radicalmente «intramundano» ha obtenido un considerable apoyo. Para Raymond Boudon, las ideologías son doctrinas basadas en teorías científicas espurias; en una palabra, son mala ciencia.[37] Dick Howard afirma que la ideología es una cuestión de la «lógica de valor inmanente del capitalismo»: el capitalismo no precisa una legitimación trascendental, pero en cierto sentido es su propia ideología.[38] Alvin Gouldner define la ideología como «la movilización de las masas de proyectos públi-

37. Raymond Boudon, *The Analysis of Ideology*, Oxford, 1989, primera parte.
38. Dick Howard, *The Politics of Critique*, Londres, 1989, pág. 178.

cos por medio de la retórica del discurso racional», y considera que se esfuerza por salvar la distancia entre los intereses privados y el bien. «La ideología –escribe Gouldner– supuso por tanto la emergencia de una nueva modalidad de discurso político; un discurso que buscaba la acción pero no la buscaba invocando meramente la autoridad o la tradición, o únicamente por la retórica emotiva. Fue un discurso basado en la idea de fundamentar la acción política en la teoría secular y racional...»[39] Así, en opinión de Gouldner, la ideología supone una ruptura con las concepciones religiosas o mitológicas; una posición similar es la de Claude Lefort, para quien la ideología renuncia a toda apelación a valores ultramundanos y busca ocultar las divisiones sociales únicamente en términos seculares.[40] Jürgen Habermas afirma que las ideologías «sustituyen las legitimaciones tradicionales del poder mostrándose con el disfraz de la ciencia moderna y obteniendo su justificación de la crítica de la ideología (en el sentido de sistemas metafísicos)».[41] En esta medida no puede existir una ideología preburguesa: el fenómeno de la ideología nace con la época burguesa, en cuanto parte orgánica de sus tendencias secularizadoras y racionalizadoras.

Aun cuando esta posición es sugestiva, es sin duda demasiado unilateral. Por ejemplo, la ideología dominante en la Inglaterra actual abarca tanto elementos «racionales» como tradicionalistas: por una parte, apelaciones a la eficacia técnica, y por otra la exaltación de la monarquía. La sociedad más pragmática y tecnocrática del mundo –los Estados Unidos– es también una de las más cabalmente «metafísicas» en sus valores ideológicos, invocando solemnemente a Dios, la libertad y la nación. El hombre de negocios justifica su actividad en la oficina mediante criterios «racionales» antes de volver a los rituales sagrados del corazón familiar. De hecho, cuanto más terriblemente utilitaria es una ideología dominante, más refugio buscará en la retórica compensatoria de carácter «trascendental». No es raro que el autor de novelas sensacionalistas de éxito de ventas crea en los misterios inescrutables de la creación artística. Considerar la ideología simplemente como alternativa al mito y la metafísica es pasar por alto una contradicción importante de las sociedades capitalistas modernas. Pues estas sociedades

39. Alvin Gouldner, *The Dialectic of Ideology and Technology*, Londres, 1976, pág. 30.
40. Véase Thompson, *Studies in the Theory of Ideology*, pág. 34.
41. Jürgen Habermas, *Towards A Rational Society*, Boston, 1970, pág. 99 (el paréntesis es mío).

aún sienten la necesidad de legitimar sus actividades en el altar de los valores trascendentales, por ejemplo religiosos, aun socavando de manera firme la credibilidad de aquellas doctrinas por sus propias prácticas implacablemente racionalizadoras. La «base» del capitalismo moderno está, así, en cierta medida en contraposición con su «superestructura». Un orden social para el cual la verdad significa el cálculo pragmático sigue apelando a verdades eternas; una forma de vida que en el dominio de la naturaleza expulsa todo misterio del mundo, aunque invoca ritualmente lo sagrado.

Es difícil saber qué puede hacer la sociedad burguesa con respecto a esta discrepancia. Si renunciase a todas las orientaciones metafísicas, obteniendo su legitimación de su conducta social real, correría el riesgo de desacreditarse; pero en tanto se adhiera a significados trascendentales, será dolorosamente patente la discrepancia entre éstos y su práctica cotidiana. Normalmente el dilema se resuelve mediante una suerte de duplicidad de pensamiento: cuando oímos hablar de libertad, justicia y el carácter sagrado del individuo, creemos y no creemos a la vez que este discurso es realmente relevante para lo que hacemos. Afirmamos de manera ferviente que estos valores son preciosos, pero también creemos que cuando la religión empieza a interferir con nuestra vida cotidiana es el momento de abandonarla.

La concepción althusseriana de la ideología es de gran escala, y gira en torno a conceptos tan «globales» como el Sujeto y los aparatos ideológicos del Estado, mientras que el sociólogo francés Pierre Bourdieu se interesa más por examinar los mecanismos por los que la ideología incide en la vida cotidiana. Para abordar este problema, Bourdieu desarrolla en su *Esbozo de una teoría de la práctica* (1977) el concepto de *habitus,* por el que designa la inculcación en hombres y mujeres de un conjunto de disposiciones duraderas que generan prácticas particulares. Como los individuos en sociedad actúan de acuerdo con estos sistemas interiorizados –lo que Bourdieu denomina el «inconsciente cultural»– podemos explicar de qué manera sus acciones puedan estar reguladas de forma objetiva y armonizadas sin ser en modo alguno resultado de la obediencia consciente a las reglas. Por medio de estas disposiciones estructuradas, las acciones humanas pueden obtener una unidad y consistencia sin referencia alguna a intención consciente. Así, en la misma «espontaneidad» de nuestra conducta habitual reproducimos ciertas nor-

mas y valores profundamente tácitos; y el *habitus* es por tanto el mecanismo de retransmisión por el que las estructuras mentales y sociales se encarnan en la actividad social diaria. Al igual que el propio lenguaje humano, el *habitus* es un sistema abierto que permite a las personas afrontar las situaciones imprevistas y siempre cambiantes; es, por tanto, un «principio generador de estrategias» que permite una innovación incesante en vez de un guión rígido.

El término ideología no es especialmente nuclear en la obra de Bourdieu; pero si el *habitus* tiene relevancia para dicho concepto es porque tiende a generar en los agentes sociales las aspiraciones y acciones que son compatibles con los requisitos objetivos de sus circunstancias sociales. En su nivel más vigoroso, descarta todos los demás modos de desear y comportarse como algo sencillamente impensable. Así, el *habitus* es la «historia convertida en naturaleza», y para Bourdieu, mediante esta confrontación de lo subjetivo y de lo objetivo nos sentimos espontáneamente dispuestos a hacer lo que nos exigen nuestras condiciones sociales, y ese poder se afianza. Un orden social se esfuerza por naturalizar su propia arbitrariedad mediante esta dialéctica de aspiraciones subjetivas y estructuras objetivas, definiendo cada una en términos de la otra; de modo que la condición «ideal» sería aquella en la que la conciencia de los agentes tuviese los mismos límites que el sistema objetivo que da lugar a ella. El reconocimiento de la legitimidad –afirma Bourdieu– «es el reconocimiento erróneo de la arbitrariedad».

Lo que Bourdieu denomina *doxa* pertenece al tipo de orden social estable y ligado a la tradición en el que se naturaliza totalmente el poder, considerado incuestionable, de modo que no puede siquiera imaginarse ninguna ordenación social diferente de la actual. Aquí, por así decirlo, el sujeto y el objeto se funden indistintamente el uno en el otro. Lo que importa en estas sociedades es que lo determinado por la tradición es algo obvio; y la tradición siempre permanece «en silencio», también sobre su carácter de tradición. Cualquier reto a esta *doxa* es entonces *heterodoxia*, contra la que el orden dado debe afirmar sus exigencias en una nueva *ortodoxia*. Esta ortodoxia difiere de la *doxa* en que los guardianes de la tradición, de lo que resulta obvio, se ven ahora forzados a hablar en su propia defensa, y por consiguiente a presentarse de manera implícita a sí mismos como una posición posible entre otras.

La vida social contiene diversos *habitus* diferentes, cada sistema apropiado a lo que Bourdieu denomina un «campo». Un campo,

afirma en *Questions de sociologie* (1980), es un sistema competitivo de las relaciones sociales que funciona según su propia lógica interna, compuesta de instituciones o individuos que compiten por lo mismo. Lo que generalmente está en juego en estos campos es el logro del máximo dominio en su seno –un dominio que permite a quienes lo consiguen otorgar legitimidad a otros participantes, o retirarla–. Conseguir este dominio supone amasar la máxima cantidad de un tipo particular de «capital simbólico» apropiado al campo; y para que este poder se vuelva «legítimo» debe dejar de ser reconocido como lo que es. Un poder que se avala de manera tácita en vez de explícita es aquel que ha conseguido legitimarse a sí mismo.

Cualquier campo social está estructurado necesariamente por un conjunto de reglas tácitas que regulan lo que puede manifestarse o percibirse válidamente en su seno; y así, estas reglas operan como una modalidad de lo que Bourdieu denomina «violencia simbólica». Como la violencia simbólica es legítima, por lo general no suele ser reconocida como violencia. Es, señala Bourdieu en *Esbozo de una teoría de la práctica*, «la forma de violencia amable e invisible que nunca se reconoce como tal, y no se sufre tanto como se elige, la violencia del crédito, de la confianza, de la obligación, de la lealtad personal, de la hospitalidad, de los regalos, de la gratitud, de la piedad...».[42] En el campo de la educación, por ejemplo, la violencia simbólica opera no tanto porque el maestro hable «ideológicamente» a los estudiantes sino porque se perciba a éste como en posesión de una cantidad de «capital cultural» que el estudiante tiene que adquirir. Así, el sistema educativo contribuye a reproducir el orden social dominante no tanto por los puntos de vista que fomenta sino por esta distribución regulada del capital cultural. Como afirma Bourdieu en *La distinción* (1979), en todo el campo de la cultura, en el que aquellos que carecen del gusto «correcto» son excluidos de manera discreta, relegados a la vergüenza y al silencio, opera una forma similar de violencia simbólica. La «violencia simbólica» es, así, la manera de Bourdieu de repensar y elaborar el concepto gramsciano de hegemonía; y el conjunto de su obra representa una contribución original a lo que pueden denominarse las «microestructuras» de la ideología, complementando las nociones más generales de la tradición marxista con exposiciones de la ideología, detalladas empíricamente como la «vida cotidiana».

42. Pierre Bourdieu, *Outline of a Theory of Practice*, Cambridge, 1977, pág. 192.

CAPÍTULO 6

DE SCHOPENHAUER A SOREL

Como hemos visto, para la Ilustración el enemigo de la ideología era, paradójicamente, la ideología. La ideología en el sentido de una ciencia de las ideas combatiría a la ideología en el sentido del dogma, el prejuicio y el tradicionalismo insensato. Subyace en esta concepción una confianza suprema en la razón, típica de la clase media en su estadio «progresivo»: la naturaleza, la sociedad e incluso la propia mente humana eran a la sazón una materia prima en sus manos, que había que analizar, dominar y reconstruir.

Con el desvanecimiento gradual de esta confianza a lo largo del siglo XIX, y la aparición de un orden capitalista pleno, de carácter aparentemente poco racional, pasa a un primer plano una nueva corriente de pensamiento. En una sociedad en la que la «razón» tiene más que ver con el cálculo del interés propio que con un noble sueño de emancipación, cobra cada vez mayor fuerza una actitud escéptica hacia sus poderes. La dura realidad de este nuevo orden social no parece guiada por la razón, sino por el apetito y el interés; si la razón tiene alguna función, es puramente la función secundaria de estimar cómo pueden gratificarse mejor los apetitos. La razón puede contribuir a promover nuestros intereses, pero es impotente para formular un juicio crítico sobre ellos. Si puede dar una expresión «ventrílocua» a las pasiones, ella misma permanece totalmente muda.

Esta perspectiva ya ha formado parte del conocido baluarte de la filosofía empirista inglesa, desde Thomas Hobbes a David Hume. Para Hume, la razón sólo puede ser siempre la esclava de las pasiones; y para esta tendencia general de pensamiento, la razón tiene como tarea discernir la naturaleza de las cosas de la manera más exacta posible, a fin de poder percibir mejor nuestros fines apetenciales. Pero existe una tensión latente entre las dos partes de esta formulación. Pues si el «hombre» es esencialmente un animal

movido por el autointerés, ¿no tenderán a distorsionar su juicio racional estos intereses? ¿Cómo puede éste ser a la vez el analista imparcial del mundo y un ser partidista que concibe los objetos únicamente en relación con sus propias necesidades y deseos? Para conocer lo que es racionalmente pertinente, debo apartarme yo y apartar mis prejuicios, por así decirlo, del escenario de indagación, comportándome como si no estuviera; pero obviamente semejante proyecto no puede nunca resultar factible.

De hecho, existe una distinción entre pasiones e intereses, examinada útilmente por Albert Hirschman.[1] Para el pensamiento de los siglos XVII y XVIII, seguir el propio interés era en conjunto algo positivo, mientras que no lo era seguir las propias pasiones. Los «intereses» sugerían un grado de cálculo racional, frente al impulso por el ciego deseo; actúan como una suerte de categoría intermedia entre las pasiones, que son por lo general bajas, y la razón, que es por lo general ineficaz. En la idea de los «intereses», afirma Hirschman, las pasiones están elevadas por la razón, mientras que la razón recibe la fuerza y dirección por la pasión. Tan pronto como la sórdida pasión de la codicia puede aplicarse al interés social de hacer dinero, puede aclamarse súbitamente como un fin noble. Por supuesto siempre hubo el riesgo de que se pudiese desconstruir esta oposición –que «fomentar los propios intereses» simplemente significase contraponer un conjunto de pasiones a otro–; pero «interés» tenía un sentido de amor propio *racional*, y se consideraba adecuadamente predecible, mientras que el deseo no. «Igual que el mundo físico está regido por las leyes del movimiento –decía Helvetius– el universo moral está regido por las leyes del interés»;[2] y como veremos, esta clásica doctrina burguesa está a un paso de los supuestos de la posmodernidad.

Hay un fácil paso entre afirmar que la razón es simplemente un instrumento neutral de las pasiones o afirmar que es un mero reflejo de éstas. ¿Y si se desconstruyese la supuesta antítesis entre razón e intereses, concibiéndose la razón simplemente como una modalidad de deseo? ¿Qué sucedería si ésta, la más elevada de las facultades humanas, que tradicionalmente nos adentra en la órbita de la divinidad, no fuese en realidad más que una forma disfrazada de malicia, deseo, aversión y agresión? Si esto es así, la razón

1. Albert O. Hirschman, *The Passions and the Interests*, Princeton, Nueva Jersey, 1977.
2. Ibíd., pág. 43.

deja de ser lo contrario de la ideología, y ella misma se convierte en una facultad totalmente ideológica. Además, es ideológica en los dos sentidos del término: primero, porque no es más que expresión de intereses y, segundo, porque oculta estos intereses tras una máscara de imparcialidad.

Una consecuencia lógica de esta concepción es que ya no podemos hablar de falsa conciencia. Pues ahora *toda* conciencia es inherentemente falsa; quien dice «conciencia» dice distorsión, engaño, extrañamiento. No es que nuestra percepción del mundo esté en ocasiones obnubilada por prejuicios pasajeros, intereses sociales falsos, constricciones pragmáticas o por los efectos mistificadores de una estructura social opaca. Ser consciente *es* simplemente estar engañado. La propia mente distorsiona de manera crónica: es un hecho que disfraza y desfigura la realidad, percibe el mundo sesgadamente, lo capta desde la perspectiva falsificadora de un deseo egoísta. La caída es una caída de la conciencia, no a la condición animal. La conciencia es sólo un subproducto accidental del proceso evolutivo, y su venida nunca estuvo preparada. El animal humano está alienado del mundo justamente porque puede pensar, lo que le sitúa a una distancia incapacitante de una naturaleza sin sentido y abre un abismo insondable entre sujeto y objeto. La realidad es un lugar inhóspito para la mente, y en última instancia opaca a ella. Si podemos seguir hablando de «ideología» debemos hacerlo al estilo del *Novum Organum* de Francis Bacon, para quien algunos de los «ídolos» o falsas nociones que confunden a la humanidad tienen su raíz profunda en la propia mente.

Podemos observar este dramático cambio de perspectiva en el tránsito de Hegel a Arthur Schopenhauer. La filosofía de Hegel representa un intento de última hora por redimir al mundo de la razón, afirmando su principio de manera tajante frente a todo mero intuicionismo; pero lo que en Hegel es el principio o la idea de razón, que despliega majestuosamente su marcha por la historia, en Schopenhauer se ha convertido en la ciega voluntad voraz –en ansia vacía e insaciable que está en el núcleo de todos los fenómenos–. Para Schopenhauer, el intelecto es sólo un tosco y errante siervo de esta fuerza implacable, una facultad intrínsecamente equívoca que sin embargo, de manera patética, cree presentar las cosas tal como son. Lo que para Marx y Engels es una condición social específica, en la que las ideas oscurecen la verdadera natu-

raleza de las cosas, se generaliza en Schopenhauer a la estructura de la mente en cuanto tal. Y desde una perspectiva marxista no hay nada más ideológico que esta concepción de que todo pensamiento es ideológico. Es como si Schopenhauer, en *El mundo como voluntad y representación* (1819), hiciese precisamente lo que afirma que hace el intelecto: ofrecer como una verdad objetiva sobre la realidad lo que de hecho es la perspectiva partidista de una sociedad regida cada vez más por el interés y el apetito. La codicia, malicia y agresividad del mercado burgués son ahora simplemente la forma de ser de la humanidad, mistificada en una voluntad metafísica.

Schopenhauer constituye así el origen de una larga tradición de pensamiento irracionalista para la cual los conceptos son siempre ineficaces y aproximados, incapaces de aprehender la cualidad inefable de la experiencia vivida. El intelecto esculpe la complejidad de la experiencia troceándola arbitrariamente, congelando su fluidez en categorías estáticas. Estas especulaciones, características del Romanticismo, pasan al pensamiento «vitalista» de Henri Bergson y de D.H. Lawrence, y pueden vislumbrarse incluso en la oposición postestructuralista entre el «cierre metafísico» y el impensable juego de la diferencia. Todo pensamiento es, así, una forma de alienación, que se distancia de la realidad en el acto mismo de intentar aprehenderla. Los conceptos son sólo un pálido reflejo de lo real; pero sin duda es muy extraño concebir los conceptos como «reflejos». Tener un concepto es simplemente ser capaz de utilizar una palabra de una manera particular; no hay que *lamentar* que la palabra «café» carezca de la textura granosa y el rico aroma del café real. Aquí no existe una «distancia sin nombre» entre la mente y el mundo. Tener un concepto no es tener una experiencia. Sólo porque estamos tentados a concebir los conceptos al estilo empirista como «imágenes» o «copias» del mundo empezamos a cavilar sobre la eterna querella entre ambos.

Para Schopenhauer, la voluntad es bastante fútil y sin propósito, pero nos protege de un conocimiento de su extrema futilidad alimentando en nosotros una ilusión conocida como intelecto. El intelecto cree obtusamente que la vida tiene sentido, lo que es un engaño astuto por parte de la voluntad para perpetuarse a sí misma. Es como si la voluntad tuviese pena de nuestra ansia de significación y nos diese la suficiente para seguir en marcha. Al igual

que el capitalismo para Marx, o como el inconsciente para Freud, la voluntad schopenhaueriana incluye en sí misma su propio disimulo, que la crédula humanidad conoce como razón. Esta razón es sólo una racionalización superficial de nuestros deseos, pero cree ser sublimemente desinteresada. Para Kant, el mundo revelado por la razón «pura» (o teórica) es sólo un fusión de procesos causales mecánicos, frente al ámbito de la razón «práctica» o moralidad, donde nos sabemos agentes libres y con finalidad. Pero nos resulta difícil vivir cómodamente instalados en esta dualidad, por lo que Kant considera que la experiencia estética es la manera de salvarla. En el acto del juicio estético, un fragmento del mundo exterior parece tener momentáneamente una suerte de razón final, mitigando así nuestra ansia de sentido.[3]

La antítesis de Schopenhauer entre intelecto y voluntad es una versión de la posterior oposición enconada entre teoría e ideología. Si la teoría nos informa de que la realidad carece de todo significado inmanente, sólo podemos obrar de manera resuelta suprimiendo este sombrío conocimiento, lo que constituye uno de los significados de «ideología». Toda acción, como hemos visto con Nietzsche y Althusser, es una suerte de ficción. Si para Althusser no podemos actuar y teorizar a la vez, para Schopenhauer resulta problemático incluso andar y hablar a la vez. El sentido depende de un cierto olvido de nuestra verdadera condición, y está profundamente arraigado en el no sentido. Actuar es perder la verdad en el mismo intento de realizarla. Teoría y práctica, intelecto y voluntad, no pueden nunca coincidir armoniosamente; y por ello, Schopenhauer presumiblemente debe esperar que nadie que lea su filosofía se vea afectado en lo más mínimo por ella, pues esto sería exactamente el tipo de transformación de nuestros intereses por la teoría que él pretende negar.

Hay otra paradoja en la escritura de Schopenhauer que vale la pena reseñar brevemente. ¿Es dicha escritura el producto del intelecto o de la voluntad, de la «teoría» o de la «ideología»? Si es un producto de la voluntad, entonces no es más que una expresión más del eterno carácter absurdo de esa voluntad, sin más verdad o significado que un ruido del estómago. Pero tampoco puede ser obra del intelecto, pues el intelecto está desesperadamente alejado de la verdadera naturaleza de las cosas. En otras palabras, la cues-

3. Para una exposición completa, véase *The Ideology of the Aesthetic*, Oxford, 1990, cap. 3.

ción es si la afirmación de que la razón es inherentemente falsificadora no es una suerte de contradicción performativa, que se niega a sí misma en el acto mismo de afirmar. Y ésta es sólo una de las muchas espinosas cuestiones que legará Schopenhauer a su más célebre sucesor, Friedrich Nietzsche.

Para Nietzsche, la realidad de las cosas no es la voluntad sino el poder; pero esto deja a la razón en una posición muy parecida a la de Schopenhauer. La razón, para Nietzsche, es únicamente la forma en que configuramos provisionalmente el mundo para que nuestras facultades puedan prosperar mejor; es un instrumento o sierva de esas facultades, una suerte de función especializada de nuestros impulsos biológicos. Como tal, no puede someter más esos impulsos a examen crítico que el intelecto schopenhaueriano tomar la medida de la voluntad que lo impulsa. La teoría no puede reflexionar críticamente en los intereses de los cuales es expresión. «Una crítica de la facultad de conocimiento –afirma Nietzsche– es absurda: ¿cómo podría un instrumento criticarse a sí mismo cuando sólo puede utilizarse a sí mismo para la crítica?»[4] El hecho de que la propia filosofía de Nietzsche parezca hacer precisamente eso es una de las distintas paradojas con que se nos presenta.

Así pues, la mente es sólo una edición y organización del mundo para ciertos fines pragmáticos, y sus ideas no tienen más validez objetiva que ésa. Todo razonamiento es una forma de falsa conciencia, y toda proposición que formulamos es sin excepción incierta (incierta con respecto a *qué* y en contraste con qué, son cuestiones espinosas que plantea la obra de Nietzsche). Nuestro pensamiento se mueve en un marco de necesidades, intereses y deseos esencialmente inconscientes basados en el tipo de animales materiales que somos, y nuestras pretensiones de verdad son totalmente relativas a dicho contexto. Todo nuestro conocimiento, como dirá luego el filósofo Martin Heidegger, va ligado a una orientación práctica y prerreflexiva respecto al mundo; llegamos a la autoconciencia como seres ya llenos de prejuicios, comprometidos, interesados. En realidad, la palabra «interesado» significa literalmente «que existe en medio de»; y nadie puede existir en otro lugar. Tanto para Nietzsche y Heidegger como para Marx, somos seres prácticos antes que teóricos; y en opinión de Nietzsche, la noción de desinterés intelectual

4. Friedrich Nietzsche, *The Will to Power*, Nueva York, 1968, pág. 269.

es por sí misma una forma oculta de interés, una expresión de la rencorosa malicia de aquellos que son demasiado cobardes para vivir peligrosamente. Todo pensamiento es nuclearmente «ideológico», la máscara externa de la lucha, la violencia y el dominio, el choque de intereses enfrentados, y la ciencia y la filosofía no son más que recursos astutos con los que el pensamiento cubre su desagradable origen. Al igual que Marx, Nietzsche pretende echar abajo la crédula confianza de la razón en su propia autonomía, desenmascarando escandalosamente la sangre y el esfuerzo de los que derivan todas las nociones nobles, la bajeza y enemistad que están en la raíz de nuestras concepciones más edificantes.

Sin embargo, si la razón es una suerte de engaño, es un engaño necesario –pues sin sus reducciones y simplificaciones engañosas nunca seríamos capaces de sobrevivir–. No es verdad, en opinión de Nietzsche, que exista un camión que avanza hacia mí a cien kilómetros por hora. En primer lugar, los objetos discretos como los camiones no son más que ficciones cómodas, efímeros subproductos de la ubicua voluntad de poder de la que están secretamente compuestas todas las sustancias aparentemente sólidas y separadas. Por otra parte, las palabras «yo» o «mí» son igualmente espurias, al crear una identidad engañosamente permanente a partir de un haz de facultades, apetitos y acciones descentradas. «Cien kilómetros por hora» no es más que una manera arbitraria de fragmentar el espacio y el tiempo en trozos manejables, sin solidez ontológica alguna. «Avanzar hacia mí» es un fragmento de interpretación lingüística, totalmente relativa a la manera en que el organismo humano y sus percepciones han evolucionado históricamente. Aun así, Nietzsche no sería suficientemente cruel o arrogante como para sugerir que, a pesar de todo, no me debería importar apartarme de la carretera. Como es improbable que sobreviva mucho tiempo si pienso demasiado en esas abstrusas cuestiones mientras el camión avanza, la afirmación es verdadera en el sentido pragmático de que sirve a mi supervivencia y bienestar.

Así pues, el concepto de ideología está vigente por doquier en los escritos de Nietzsche, aun si no lo está el término en sí; y opera en dos sentidos diferentes. El primero es el que acabamos de ver –la concepción de que las ideas no son más que racionalizaciones engañosas de pasiones e intereses–. Como hemos visto, hay analogías de esto en la tradición marxista, al menos por lo que respecta a las ideas *particulares*. Nietzsche universaliza el pensamiento en

general, lo que para el marxismo vale en relación a formas específicas de conciencia social. Pero en Nietzsche el significado alternativo de ideología también encuentra otra base en la teoría marxista, esta vez en su concepción de «ultramundaneidad». La ideología en este sentido, en la filosofía de Nietzsche, es ese ámbito estático y deshistorizado de valores metafísicos («alma», «verdad», «esencia», «realidad», etc.) que ofrece un falso consuelo a aquellos que son demasiado abyectos y cobardes para aceptar la voluntad de poder –para aceptar que la lucha, la falta de unidad, la contradicción, el dominio y el flujo incesante es todo lo que existe realmente–. La ideología en este sentido es equivalente a la metafísica –a las verdades eternamente espurias de la ciencia, la religión y la filosofía, refugio de los «nihilistas» que desdeñan el gozo y el terror del incesante devenir–. «El verdadero mundo (de la metafísica) –comenta Nietzsche utilizando el término de manera sardónica– se ha levantado sobre una contradicción del mundo real»[5], y aquí su pensamiento está sorprendentemente cerca de *La ideología alemana*. Frente a esta anodina ultramundaneidad, Nietzsche habla en cambio de «vida»: «La propia vida es *esencialmente* apropiación, daño, dominación de lo extraño y lo más débil; supresión, insensibilidad, imposición de las propias formas, incorporación y, por lo menos, en el mejor de los casos, explotación...».[6] En otras palabras, la «vida» guarda un extraño parecido con el mercado capitalista, del cual la filosofía de Nietzsche es, entre otras cosas, una racionalización ideológica.

La creencia de que todo pensamiento es ideológico, una mera expresión racionalizadora de intereses y deseos, surge de un orden social en el que domina un conflicto entre intereses sectoriales. Ésta podría ser una cabal ideología. Si esto es suficientemente obvio en el caso de Thomas Hobbes, lo es menos en la versión aparentemente «radical» de esta posición defendida por gran parte de la teoría posmoderna, profundamente en deuda con la obra de Nietzsche. Dicha posición, ligeramente parodiada, dice más o menos así: no existe nada como la verdad; todo es cuestión de retórica y poder; todos los puntos de vista son relativos; hablar de «hechos» y «obje-

5. Friedrich Nietzsche, *The Twilight of the Idols*, Londres, 1927, pág. 34.

6. Friedrich Nietzsche, *Beyond Good and Evil*, en Walter Kaufmann, comp., *Basic Writings of Nietzsche*, Nueva York, 1968, pág. 393.

tividad» no es más que una forma especiosa de defender intereses específicos. Esta posición suele ir unida a una vaga oposición a la situación política vigente, ligada a un pesimismo intenso sobre la esperanza de cualquier alternativa. En su forma norteamericana radical, suele ir de la mano con la creencia de que todo, incluida la vida en una mina de sal siberiana, es probablemente preferible a la forma de vida actual en Norteamérica. Quienes la defienden tienden a estar interesados por el feminismo o por la «etnicidad» pero no por el socialismo, y utilizar términos como «diferencia», «pluralidad» y «marginación» pero no «lucha de clases» o «explotación».

Sin duda está claro que esta posición encierra algo. Hemos visto mucho del cambiante autointerés de los «desinteresados» para sentirnos muy impresionados por ello; y en general tenemos razón para sospechar que las apelaciones a ver el objeto como es realmente pueden interpretarse como invitaciones para verlo como lo hacen nuestros gobernantes. Una de las victorias ideológicas de la tradición liberal ha sido igualar objetividad con desinterés, creando un poderoso vínculo interno entre ambos conceptos. Sólo podemos captar derechamente el mundo si nos liberamos de nuestros intereses y predilecciones particulares, contemplándolo como sería si no estuviésemos aquí. Algunos de los que se han mostrado adecuadamente escépticos respecto a esta fantasía han arrojado simplemente la pretensión de objetividad con la exigencia de desinterés; pero ello sólo se debe a que se han convencido crédulamente de que el único significado viable de «objetividad» es el propuesto por esta herencia arnoldiana. No hay razón para otorgar a esta tradición este crédito implícito: el término «objetividad» tiene significados perfectamente operativos, como descubriría pronto quien intentase desecharlo durante seis meses. El autor de *Los hundidos y los salvados*, una memoria de los campos de concentración nazis, escribe en su prefacio que intentará examinar la cuestión con la máxima objetividad posible. Su autor es Primo Levi, una víctima supremamente desinteresada de Auschwitz; y si Levi desea averiguar lo que realmente sucedió en los campos de concentración, es porque le interesa evitar que existan otra vez. Sin algún tipo de necesidades e intereses, no vería la razón de intentar conocer algo de entrada. La sociedad capitalista es un campo de batalla de intereses contrapuestos, y oculta esta violencia incesante bajo el disfraz de ideas desinteresadas. Los posmodernos

que pretenden justamente ir más allá de esta ilusión, a menudo terminan por contraponerle una versión «radical» de la misma conducta de mercado que oculta. Al suscribir como algo deseable en sí una rica pluralidad de perspectivas y jergas enfrentadas, esgrimen una versión idealizada de esa realidad del mercado contra las certezas monistas que contribuyeron a crearla, intentando así socavar una parte de la lógica capitalista con la otra. Así, no es de extrañar que su política «radical» sea un poco forzada y sombría o, en el peor de los casos (pensemos en Jean Baudrillard y Jean-François Lyotard) totalmente vacía.

Sin duda la afirmación de que todo nuestro pensamiento se mueve en el marco de ciertos intereses prerreflexivos, prácticos y «primordiales» es justa. Pero el concepto de ideología ha significado tradicionalmente mucho más que esto. No pretende únicamente afirmar que las ideas están marcadas por los intereses; llama la atención respecto a la manera en que ideas *específicas* contribuyen a legitimar formas de dominación política injustas e innecesarias. Enunciados como «tendrá lugar a las tres de la tarde» están sin duda ligados a intereses sociales, pero el que sean o no «ideológicos» depende de su funcionamiento en estructuras de poder particulares. La iniciativa posmoderna de ampliar el concepto de intereses para abarcar toda la vida social, si bien es bastante válida en sí, sirve para desplazar la atención de estas luchas políticas concretas, fundiéndolas en un cosmos neonietzscheano en el que arrojar un abrigo es de manera secreta algo tan expresivo de conceptos como conflicto y dominación como derribar el aparato estatal. Si *todo* pensamiento es, por tanto, digamos tan radicalmente «interesado» los tipos de luchas de poder hacia los que tradicionalmente han llamado la atención socialistas y feministas carecen de un estatus particular. Una visión «escandalosa» del conjunto de la sociedad como implacable voluntad de poder, una irresoluble querella de perspectivas enfrentadas, sirve, así, para consagrar el *statu quo* político.

Lo que esta iniciativa supone, de hecho, es la fusión de dos sentidos de «interés» bastante diferentes. Por una parte están aquellos tipos de interés «profundos» que estructuran nuestra forma de vida y proporcionan el patrón mismo de nuestro conocimiento –el interés que tenemos, por ejemplo, en considerar que el tiempo avanza, en vez de que retrocede o se desplaza lateralmente, algo que difícilmente podemos imaginar–. Por otra parte, hay intereses como querer explosionar una pequeña arma nuclear sobre la casa

de vacaciones de Fidel Castro, que podemos imaginar fácilmente. El efecto de conjuntar estos dos tipos de interés es «naturalizar» el último, dándole el carácter ineluctable del primero. Es cierto que la mente no puede examinar críticamente un tipo de interés esencialmente constitutivo de ella –esto sería en realidad intentar levantarnos tirando de nuestros cordones–. Sin embargo, no es cierto que el interés por hacer pasar a mejor vida a Fidel Castro no pueda someterse a crítica racional; y la expansión posmoderna del «interés», tiene por efecto borrar esta distinción vital.

Un buen ejemplo de esta táctica puede encontrarse en la obra del neopragmatista norteamericano Stanley Fish, que afirma que la totalidad de nuestro llamado conocimiento se reduce a creencia; que estas creencias, al menos mientras las experimentamos, son ineluctables, en el sentido de que yo no puedo dejar de creer en lo que creo; y que la «teoría», lejos de ser capaz de ser relevante para nuestras creencias, es sólo un estilo de expresarlas de manera retóricamente persuasiva.[7] No es difícil reconocer en esta posición la huella de la relación schopenhaueriana entre intelecto y voluntad, o la prioridad nietzscheana del poder sobre la razón. Pero es curioso, en primer lugar, afirmar que todo conocimiento es cuestión de creencia. Para el filósofo Ludwig Wittgenstein, no tendría sentido decir que *creo* que tengo dos manos, como tampoco lo tendría decir que lo *dudo*. Simplemente aquí no hay un contexto, al menos en sentido usual, en el que pudieran tener fuerza las palabras «creencia» o «duda». Sin embargo, si me despierto después de una operación en la que existió el riesgo de que me amputasen una mano, y el paciente de la cama de al lado es suficientemente brutal como para preguntarme si tengo aún ambas manos, puedo responder: «Creo que sí». Aquí *habría* un contexto en el que tendría una fuerza real el término «creencia»; pero por lo demás es ocioso pensar que este tipo de conocimiento suponga «creer» algo en absoluto.

Al poner en el mismo nivel todas nuestras creencias, como fuerzas que se nos imponen de manera ineluctable, Fish adopta una actitud política reaccionaria. Pues esta drástica homogeneización de los diferentes modos y grados de creencia, como en el caso de los intereses, tiene por efecto naturalizar creencias como «las mujeres deben ser tratadas como siervas» al estatus de creencias como «Viena es la capital de Austria». El atractivo superficialmente «ra-

7. Stanley Fish, *Doing What Comes Naturally*, Oxford, 1989.

dical» de esta posición es que esta última proposición no es una verdad representacional sino meramente una interpretación institucional; su corolario reaccionario es que hace que el primer tipo de creencia parezca tan inmune a la reflexión racional como la afirmación sobre Viena.

Fish ha configurado de esta forma la situación para probar de antemano su tesis de que la reflexión teórica no supone diferencia alguna con respecto a las creencias que tenemos realmente. Pues esta tesis es por lo demás claramente poco plausible, al suponer como supone una negación insosteniblemente firme de la manera en que el pensamiento crítico contribuye normalmente a modificar o incluso transformar nuestros intereses y deseos. Puedo llegar a ver que mis intereses actuales son de hecho no razonables, al servir como sirven para obstaculizar los intereses más válidos de los demás; y si me siento suficientemente heroico, puedo modificarlos o abandonarlos en consecuencia. Esto puede suceder si presto especial atención a ciertos aspectos genéticos o funcionales de mis creencias –de dónde surgen, y qué afectos sociales alimentan– que antes desconocía. Por supuesto, no es probable que ocurra nada de esto si el modelo de toda creencia es algo como «la nieve es blanca», y de este modo la posición de Fish es absurdamente autoconfirmatoria.

Quizás el problema es que someter las creencias a la crítica racional parecería exigir ocupar una posición privilegiada «trascendental» más allá de ellas. Michel Foucault tenía poco tiempo para estas quimeras; pero esto no parece haberle impedido sostener que el encarcelamiento de homosexuales no era la forma más ilustrada de relacionarse con ellos. La idea de que la reflexión crítica supone situarse en un espacio metafísico exterior, sublimemente absuelto de todos los intereses propios, no es más que una tediosa pesadilla con la que aquellos que desean negar la posibilidad de esta reflexión para sus propias razones ideológicas pretenden desconcertar a quienes no desean hacerlo. Y la suposición de que sin esta perspectiva divina no nos queda más que una serie de perspectivas parciales, cualquiera de ellas tan buena como las demás, no es más que una suerte de metafísica invertida. Quienes imaginan que si la verdad no es absoluta no existe verdad en absoluto, no son más que trascendentalistas disfrazados, desesperadamente esclavos de la misma posición que rechazan. Como ha señalado Richard Rorty, absolutamente nadie es relativista en el sentido de

sostener que cualquier concepción de un determinado asunto es tan buena como cualquier otra.[8]

Sin duda el propio Fish no es relativista en este sentido; pero parece pensar que examinar críticamente las propias creencias supone catapultarse al espacio exterior. Significaría que

> el individuo que fue constituido por fuerzas históricas y culturales [tendría que] «ver a través» de estas fuerzas y ponerse así del lado de sus propias convicciones y creencias. Pero eso es lo único que no puede hacer una conciencia condicionada históricamente, llevar a cabo un examen racional de sus propias convicciones... sólo podría hacerlo si no estuviese condicionada históricamente y fuese en cambio una entidad acontextual o no situada...[9]

El yo, para Fish y gran parte del marxismo desvergonzadamente vulgar, es el producto desesperadamente determinado de la historia, una mera marioneta de sus intereses sociales; y no hay nada entre este férreo determinismo por una parte y un trascendentalismo obviamente vacío por otra. O estamos totalmente condicionados por nuestros contextos sociales, o no condicionados en modo alguno. En una actitud típicamente posmoderna, se hace que *todas* nuestras creencias parezcan tan esencialmente constitutivas del yo como la «creencia» de que tengo dos manos, de donde se sigue lógicamente que la razón no es capaz de abarcarla igual que el ojo no puede verse a sí mismo viendo algo. Pero ello se debe únicamente a que la visión de las cosas implacablemente monista de Fish expulsa toda contradicción tanto del yo como del mundo, aterrada como está del mínimo indicio de ambigüedad o indeterminación. Se supone que los contextos culturales son unitarios, de modo que, por ejemplo, un producto de la clase dominante sudafricana debe avalar inevitablemente la doctrina del *apartheid*. Pero el contexto social sudafricano es por supuesto complejo, ambiguo y contradictorio, compuesto de valiosas tradiciones liberales y radicales, así como racistas; y así un blanco de clase alta en estas condiciones puede encontrar los valores racistas formados «naturalmente» en él en tiempo de guerra con una actitud crítica hacia ellos. Frente a este argumento, Fish puede dar un astuto paso

8. Richard Rorty, *Consequences of Pragmatism*, Minneápolis, 1982, pág. 166.
9. Fish, *Doing What Comes Naturally*, pág. 245.

atrás y señalar que el individuo en cuestión es entonces el producto determinado de *toda* esta situación conflictiva, incapaz de pensarse fuera de esta ambivalencia política inexorablemente condicionante; pero esto no podrá recuperar la fatal concesión que ha hecho a una posición radical. Pues un radical no tiene que negar en lo más mínimo esto; sólo desea afirmar que podemos someter los intereses y creencias, tanto propios como ajenos, a examen crítico. Esto no implica necesariamente que se haga desde fuera del marco de cualquier creencia. Quizás una reflexión ulterior llevará entonces al sudafricano a distanciarse críticamente de su propia ambivalencia, y pasar a oponerse totalmente al *apartheid*. La posición de Fish falla porque concede demasiado a la izquierda política que pretende desacreditar. En la medida en que seamos capaces de derribar el *apartheid*, no debe preocuparnos terriblemente el hecho de que sólo podemos llevar a cabo este proyecto desde el punto de vista de uno u otro sistema de creencias; de hecho, nunca se nos ocurrió negarlo. Fish desea desacreditar a la izquierda política para proteger el estilo de vida norteamericano; pero en vez de enzarzarse críticamente con la posición de la izquierda, ensaya un orgulloso gesto para socavarla por completo negando que la crítica emancipatoria pueda ser de alguna utilidad. Pero ello se debe tan sólo a que subrepticiamente ha subsumido todos los intereses y creencias al estatus de aquellas que son tan extremadamente constitutivas del yo, tan esencialmente la base de su propia posibilidad histórica, que la posición se prueba a sí misma. Es como si mi creencia de que el té indio es más agradable que el chino –una creencia que sostengo de manera desapasionada, provisional e indiferente– estuviese imbuida de toda la fuerza inmutable de las categorías kantianas.

Al contrario que Fish, el marxismo no sostiene que el yo es un reflejo impotente de sus condiciones históricas. Por el contrario, lo que constituye al sujeto humano *en cuanto* sujeto es precisamente su capacidad de transformar sus propios determinantes sociales –de hacer algo con lo que lo determina–. Los hombres y mujeres, como observó Marx, hacen su propia historia sobre la base de las condiciones anteriores; y hay que atribuir igual importancia a ambas partes de dicha observación, la constituyente y lo constituido. Un ser histórico es un ser incesantemente «por delante» de sí mismo, radicalmente «excesivo» y no idéntico a sí mismo, capaz de plantearse la problemática de su existencia dentro de ciertos lími-

tes. Y exactamente en esta distancia estructural entre lo real y lo posible es donde puede afianzarse la crítica emancipatoria. Sin embargo, para Fish el radicalismo es una empresa imposible; pues o bien mis observaciones críticas sobre el actual sistema de poder son inteligibles para ese sistema, en cuyo caso no son más que una iniciativa más dentro de él y por consiguiente no son en modo alguno radicales; o bien no lo son, en cuyo caso son ruido irrelevante. Irónicamente, Fish es una suerte de «ultraizquierdista» que cree que todo «verdadero» radicalismo es un anarquismo inimaginable, una lógica de «universo alternativo» totalmente en discrepancia con el presente; y por ello adolece de lo que Lenin tachó de enfermedad infantil. Pero por supuesto es *definitorio* de cualquier radicalismo efectivo su compromiso con las condiciones del sistema vigente, precisamente para subvertirlo. En caso contrario, no cabría hablar de subversión en absoluto. Nadie puede discrepar realmente de Stanley Fish –pues o bien él comprende lo que uno le dice, en cuyo caso no se está en desacuerdo con él, o bien no, en cuyo caso las opiniones de uno pertenecen a una problemática totalmente inconmensurable con la suya–. Y esta inconmensurabilidad descarta la posibilidad tanto del acuerdo como del desacuerdo.

En otras palabras, lo que la posición de Fish debe negar a toda costa es la noción de crítica inmanente. Si suscribiese por un momento lo que Marx hizo a la economía política burguesa, su posición se desmoronaría al instante. Pues el marxismo no considera la racionalidad como un absoluto ahistórico, ni como mero reflejo de los poderes y deseos actuales. En su lugar, intenta ocupar las categorías de la sociedad burguesa desde dentro, para poner en evidencia aquellos aspectos de conflicto interno, indeterminación y contradicción en los que su propia lógica podría hacer que se superase a sí mismo. Precisamente esta estrategia es la que Marx adoptó de los economistas burgueses, con los que sin duda compartía una lógica categorial; a menos que él y Adam Smith estuviesen en algún sentido hablando sobre el capitalismo, en ningún sentido la posición de Marx constituiría una *crítica* de la de Smith. Pero sólo un ultraizquierdismo retórico podría imaginar que Marx y Smith son parte de lo mismo, y que el primero no fue «verdaderamente» radical. Si ésta es la opinión de Fish, no lo fue sin duda de los economistas políticos burgueses, y tampoco es la perspectiva de la US Steel. El pensamiento posmoderno parece haber sucumbido a la estéril antítesis de que la «razón» debe o bien estar to-

talmente dentro de una forma de vida, culpablemente cómplice de ésta, o apuntar a un ilusorio punto arquimédico más allá de ella. Pero esto es suponer que esta forma de vida es de algún modo inherentemente contradictoria, al contener a la vez creencias e intereses totalmente «internos» a ella, y otras formas de discurso y práctica que van en contra de su lógica dominante. El ensalzado «pluralismo» de la teoría posmoderna es curiosamente monista en este particular. El pensamiento político radical, en el mejor estilo desconstructivo, no pretende ubicarse ni totalmente dentro ni totalmente fuera del sistema dado sino, por así decirlo, en las mismas contradicciones internas de ese sistema, en los lugares en que no es idéntico a sí mismo, para elaborar a partir de ellas una lógica política que finalmente pueda transformar la estructura de poder en su conjunto. El marxismo se toma con la máxima seriedad la referencia de la sociedad burguesa a la libertad, justicia e igualdad y pregunta con una *falsa* ingenuidad por qué esos grandilocuentes ideales no pueden cobrar nunca una existencia real. Por supuesto, Fish nos recordará una vez más que todo *esto* implica una posición de creencias aventajada, que no podemos ocupar y no ocupar a la vez; pero es difícil saber quién pensó alguna vez que podíamos hacerlo. Lo último en que ha creído alguna vez el marxismo es en la fantasía de que la verdad es de algún modo ahistórica.

Vale la pena añadir que el supuesto de Fish de que para criticar mis creencias y deseos yo debo estar totalmente al margen de ellos es una resaca del puritanismo kantiano. Para Kant, la autorreflexión moral o razón práctica debe ser totalmente independiente del interés y la inclinación; para Aristóteles, en cambio, una cierta reflexión crítica del propio deseo es en realidad un potencial de éste. Parte de la concepción armoniosa de la vida según Aristóteles –es decir, vivir en el rico despliegue de nuestras facultades creativas– es estar motivado para reflexionar precisamente en este proceso. Carecer de esta autoconciencia sería, en opinión de Aristóteles, carecer de verdadera virtud, y por consiguiente de verdadera felicidad o bienestar. Para Aristóteles, las virtudes son estados de deseo organizados; y algunos de estos deseos nos impulsan a reflexionar críticamente sobre ellos. Aristóteles desconstruye de este modo la rigurosa antítesis de Fish entre intereses y pensamiento crítico –una antítesis que surge en la obra de Fish como una forma negativa de kantismo.

Así pues, está claro en qué consiste finalmente un pragmatismo «radical» o nietzscheano. Consiste en una apología vergonzante de

la forma de vida occidental, más retóricamente persuasiva que cierta propaganda explícitamente vulgar a favor del Pentágono. Partimos de un rechazo cabal del desinterés, de una sospecha de objetividad y de una insistencia aparentemente osada en la realidad del conflicto incesante, y terminamos jugando obedientemente en manos de Henry Kissinger. En algunos de estos estilos de pensamiento, el trascendentalismo de la verdad está meramente abandonado en favor de un *trascendentalismo de los intereses*. Los intereses y deseos no son más que «dones», la línea de base que nuestra teorización nunca puede rebasar; están en vigor, por así decirlo, todo el tiempo, y no podemos preguntarnos de dónde proceden como tampoco podríamos preguntar de manera útil a los ideólogos de la Ilustración por el origen de su propia racionalidad olímpica. En este sentido, poco ha cambiado desde la época de Thomas Hobbes, aun si esta perspectiva va comúnmente asociada a la contestación política más que al apoyo del Estado absolutista. En cambio, el marxismo dice una o dos cosas sobre las condiciones que realmente generan nuestros intereses sociales –y lo dice de una manera muy «interesada».

Lo que el posmodernismo propone como una relación universalmente válida entre conocimiento e intereses es de hecho algo muy específico de la época burguesa. Para Aristóteles, como hemos visto, la decisión reflexiva de colmar un deseo es parte del mismo deseo; y así nuestros deseos pueden convertirse en *razones* para la acción. En este sentido podemos hablar de un «deseo intelectivo» o de una «mente desiderativa», en contraste con un pensamiento posterior como el de Kant, para quien nuestros deseos y decisiones morales deben mantenerse rigurosamente separados.[10] Sin embargo, una vez un deseo se ha convertido en una razón para la acción, deja de ser idéntico a sí mismo; o es ya simplemente una causa ciegamente cuestionable, pero que entra en nuestro *discurso* y registra una considerable transformación. No obstante, para cierto posmodernismo los intereses y los deseos parecen curiosamente idénticos a sí mismos; en este sentido Aristóteles se revela, bajo esta perspectiva, como más desconstruccionista que los desconstruccionistas. Quienes consideran la razón simplemente como el instrumento de intereses, en una inveterada tradición burguesa, parecen suponer en ocasiones que es evidente concretar cuáles son

10. Véase Jonathan Lear, *Aristotle and the Desire to Understand*, Cambridge, 1988, cap. 5.

exactamente nuestros intereses. El problema es promoverlos, no definirlos. Surge así un extraño nuevo tipo de positivismo, para el cual ahora lo obvio son los deseos y los intereses, y no ya los datos brutos de los sentidos. Pero por supuesto no siempre sabemos espontáneamente cuáles son nuestros mejores intereses, pues no somos transparentes para nosotros mismos. La razón es no sólo una forma de promover pragmáticamente nuestros intereses, sino de formular cuáles son realmente éstos, y cuán válidos, potenciadores y productivos son en relación con los deseos de los demás. En este sentido el concepto clásico de razón está ligado íntimamente con el concepto de justicia social. Tenemos un interés –como señaló Kant– en la razón; un interés por clarificar nuestros intereses reales. Y éste es otro sentido en el que la razón y la pasión no han de contraponerse simplemente como cosas opuestas.

Comúnmente se concibe que la razón está del lado del desinterés y de la totalidad, contemplando la vida de manera estable y global. Si se elimina esta dificultad, todo lo que parece quedar es un choque de perspectivas sectoriales, ninguna de las cuales puede considerarse más válida que otra. Ya hemos señalado que este relativismo no es más que un señuelo: de hecho, nadie cree un instante en él, como lo prueba fácilmente una observación casual de su conducta durante una hora. Pero subsiste la idea de que la razón es una facultad global de ver las cosas desapasionadamente, mientras que los intereses son tenazmente locales y particulares. O bien estamos tan sumidos «en medio» de las cosas, atareados en esta o aquella preocupación específica, que nunca podríamos esperar captar la situación de conjunto; o bien podemos esforzarnos por juzgar esta plétora de perspectivas parciales desde fuera, para descubrir que estamos en un espacio vacío. Éste es, en efecto, el dilema que nos ofrecen genialmente toda una serie de teóricos contemporáneos (Hans-Georg Gadamer y Richard Rorty podrían servir de muestras idóneamente diversas), que prohíben cualquier intento de emprender una crítica de la forma de vida en su conjunto[11] (una cuestión controvertida es si esta posición se sigue de una lectura convincente o tendenciosa del último Wittgenstein; sin duda, el último Wittgenstein mostró una desaprobación no disimulada al conjunto de forma de vida conocida como Gran Bretaña). Una vez más, una posición aparentemente radical se dobla de raíz

11. Véase Christopher Norris, *The Contest of Faculties*, Londres, 1985.

en otra encubiertamente conservadora: el énfasis materialista en el arraigo de nuestras ideas en los intereses prácticos, ofensivo para un orden social que se considera noblemente neutral, es también un severo *caveat* de que cualquier intento de concebir la sociedad como totalidad supone un trascendentalismo quimérico. Ambas perspectivas se siguen con bastante coherencia de una lectura nietzscheana del mundo.

Ya hemos visto parte de la respuesta radical a esta posición. No es como si hubiese algunos teóricos que se consideran pensando espontáneamente en términos grandilocuentemente globales, mientras que otros comentaristas más modestos y menos megalomaníacos prefieren atenerse a lo irreductiblemente plural y concretamente particular. Es más bien que hay ciertos tipos de intereses sociales concretamente particulares que no podrían aspirar a realizar sus fines sin pasar en un momento u otro por el examen crítico de la estructura de la sociedad en su conjunto. Para evitar esta alarmante posibilidad, simplemente tiene que argumentarse, como hacen Margaret Thatcher o Ernesto Laclau, que el «conjunto de la sociedad» no existe. No es que estos intereses tenazmente particulares «queden rezagados», por así decirlo, en este cambio a un análisis más global, abandonando su propia estructura partidista por una visión más desinteresada. Es más bien que sin esta teorización más estructural no pueden siquiera estar en posesión efectiva de sí mismos. La lógica misma de estos intereses específicos exige un tipo de crítica algo más general. Así, un grupo o clase oprimida –las mujeres, el proletariado, las minorías étnicas, los pueblos colonizados, etc.– pueden llegar a reconocer que sin comprender algo de su propia ubicación material en un sistema más amplio, nunca serán efectivamente capaces de percibir su muy específico interés por la emancipación. La mayoría de los teóricos occidentales que niegan o no perciben esta cuestión están ubicados en situaciones materiales conocidas como universidades occidentales, donde no existe una razón determinante, al menos la mayoría de las veces, por molestarse en indagar acerca de abstracciones tan repugnantes o «totalidades terroristas» como el imperialismo. Otros no son tan afortunados. En este sentido es falso contraponer los intereses locales a la totalidad global; cualquier teoría de este último tipo es tan «interesada» como una campaña para trasladar un aeropuerto. Al hablar simplemente de «pluralidad de intereses», que va desde las poblaciones negras de los su-

burbios a la modélica tripulación de los aviones, se oscurece meramente este aspecto decisivo.

Si no hay una base racional para arbitrar entre intereses sociales contrapuestos, la situación en que quedamos es violenta. O yo tengo que combatir mi posición contigo, o bien despliego esa forma más sutil de dominio, entusiásticamente recomendada por Fish, que es la retórica sofística. Esta visión de perspectivas en conflicto, cada una de ellas esforzándose por superar lingüísticamente a la otra, es muy masculinista. Es además políticamente obtusa: pues el hecho es que, en condiciones capitalistas, ninguna alianza global de posiciones opuestas puede ni siquiera resultar factible. Es posible considerar un interés radical tan justo como otros tantos en el mercado teórico; pero aunque esto es cierto en un sentido, es erróneo en otro. Pues el «interés» del radical es simplemente crear el tipo de condiciones sociales en las que todos los hombres y mujeres puedan participar genuinamente en la formulación de significados y valores, sin exclusión ni dominación. El pluralista liberal no está equivocado al considerar que este diálogo abierto de las diferencias es un objetivo deseable; sólo se equivoca al pensar que puede tener lugar de manera idónea en una sociedad dividida en clases, en la que lo que pasa por interés aceptable está determinado ante todo por el poder dominante. Estas instituciones democráticas participativas socialistas podrían crearse únicamente si se hubiese derribado este poder, y con él la especie de «violencia mental» sofística defendida por Stanley Fish. El radical nada tiene que decir sobre el tipo de significados y valores que pueden resultar de este encuentro fraterno de las diferencias, pues todo su compromiso político se agota en el esfuerzo por crear sus condiciones históricas de posibilidad.

El más ilustre heredero de la tradición de Schopenhauer y Nietzsche es Sigmund Freud. Como sus precursores, Freud pretende demostrar el carácter caprichoso y frágil de la razón, su dependencia de un conjunto de fuerzas más fundamental. El lugar radicalmente «otro» que Schopenhauer denomina voluntad es para Freud el inconsciente; pero el inconsciente puede considerarse igualmente una *desconstrucción* de la oposición entre razón e instinto, más bien como Nietzsche conceptúa en ocasiones el intelecto como una facultad interna de la voluntad de poder. El yo racional es una suerte de órgano o producto del inconsciente, esa parte

de él vuelta hacia el mundo exterior; y en este sentido nuestras ideas tienen su compleja raíz en las pulsiones corporales. En realidad, la pulsión de conocer es en sí, para Freud, secretamente libidinal, una forma sublimada de curiosidad sexual a la que él da el nombre de «epistemofilia». Conocer, tanto para Freud como para Nietzsche, es inseparable de la voluntad de dominar y poseer. La distinción misma entre sujeto cognoscente y objeto cognoscible, la base de toda epistemología, tiene su inicio en nuestra vida infantil: bajo el dominio del llamado principio del placer, el niño pequeño expulsa de sí ciertos objetos en forma fantástica, constituyendo así un mundo exterior, e «introyecta» otros para formar la base de un yo. Todo nuestro conocimiento posterior se desplegará en el marco de estas vinculaciones y aversiones más primarias: nuestras ideas se mueven en el contexto del deseo, y no hay pensamiento o percepción sin su mezcla de fantasía inconsciente. Para Freud, todo conocimiento contiene conocimiento erróneo, toda iluminación está sombreada por una cierta ceguera. Cuando desvelamos un significado, podemos estar seguros de encontrar en su raíz un no significado.

Considerados en esta perspectiva, los escritos de Freud son fieles a la afirmación central de la tradición que estamos examinando –que la *propia mente* está constituida por una distorsión o alienación crónica, y que la «ideología» es, por tanto, su hábitat natural–. La falsa conciencia no es un accidente que afecte al intelecto en la forma de un prejuicio pasajero; no es el resultado de mistificación o de intereses sociales falsos. Por el contrario, estuvo ahí desde el principio, instalada en lo más profundo de la estructura de nuestras percepciones. El deseo penetra en nuestros proyectos rutinarios, haciéndoles desviarse, desfallecer, errar el tiro. La falsa conciencia es, así, menos un cuerpo específico de creencias que, en expresión del propio Freud, la «psicopatología de la vida cotidiana».

En este sentido podemos decir que la teoría de la ideología de Freud (aun cuando el término aparece pocas veces en su obra) es de carácter althusseriano. En realidad ya hemos visto que Althusser toma del propio Freud, por medio de Lacan, su noción de ideología como «relaciones vividas», que existen sustancialmente en el nivel del inconsciente y suponen una inevitable estructura de falso conocimiento. Igual que en el pensamiento de Althusser el sujeto de la ideología sólo existe por ignorancia de sus verdaderas condiciones, la paradoja de Freud, como hemos visto, es que el sujeto

llega a ser sólo sobre la base de una represión masiva de sus propios determinantes conscientes. Así, el olvido es nuestro modo «natural», y recordar no es más que olvidar que hemos olvidado. El fundamento de toda nuestra comprensión, pues, es una cierta opacidad fundamental hacia nosotros mismos: el inconsciente produce el yo, pero debe estar necesariamente ausente de él para que el yo funcione efectivamente. Puede decirse algo muy parecido en la posición de Althusser sobre las relaciones entre sujeto y sociedad, en la que esta última opera como «causa ausente» del primero. Y esto, al menos superficialmente, es una noticia extraordinariamente penosa. Si nuestro conocimiento no es más que una función de nuestra opacidad para con nosotros mismos, ¿cómo podemos esperar conseguir el tipo de comprensiones que pueden liberarnos? ¿Cómo puede existir una «verdad del sujeto», si el sujeto se pierde en el mismo acto de llegar a ser?

Podemos plantear el problema en diferentes términos. El psicoanálisis es un discurso que se esfuerza por aplicarse reflexivamente al ámbito arracional; y como tal sugiere la imposibilidad última de toda «crítica ideológica». Pues en la medida en que este discurso es «racional», abre una distancia insalvable entre sí mismo y su objeto; y en la medida en que simplemente reproduce el lenguaje del deseo, parece perder el derecho a desvelar sus mecanismos ocultos. La crítica de la ideología siempre está marcada por este *impasse* o *aporía,* en la que «comprender» los evasivos significantes que examina es sustraerse a ellos en ese mismo instante. El Freud que dudó de que hubiese siempre una senda al fondo de un sueño, que subrayó el papel de los propios deseos del analista («contratransferencia») y que posteriormente llegó a especular que los constructos teóricos del analista eran quizá ficciones tan convenientes como las fantasías del paciente, parece haber sido suficientemente consciente de la intrigante naturaleza de su propia empresa. Pero hay también otro Freud, cuya confianza en la eficacia última de la razón va en cierto sentido en contra de este escepticismo. Por expresarlo en términos marxistas: si Freud es «althusseriano» en su conciencia de los crónicos errores de conocimiento de la vida cotidiana, también comparte algo de la concepción ilustrada de esta falsa conciencia característica del joven Marx y de Engels. Y el texto ejemplarmente freudiano de esta crítica «ilustrada» de la ideología es su estudio tardío sobre la religión, *El porvenir de una ilusión*.

En opinión de Freud, la religión tiene por finalidad reconciliar a hombres y mujeres con las renuncias instintivas que les impone la civilización. Al compensar estos sacrificios, imbuye de significado a un modo por lo demás inhóspito y sin propósito. Así es, podría pensarse, el paradigma de ideología, al ofrecer una solución imaginaria a contradicciones reales; y de no ser así, las personas se rebelarían contra una forma de civilización que tanto les exige. En *El porvenir de una ilusión*, Freud contempla la posibilidad de que la religión sea un mito socialmente necesario, un medio indispensable para contener el descontento político; pero sólo considera esta posibilidad, para rechazarla a renglón seguido. En la más honorable tradición ilustrada, y a pesar de su temor elitista a las masas insensatas, Freud no puede llegar a aceptar que la mistificación tenga que ser una condición eterna de la humanidad. La idea de que una minoría de filósofos como él pueda reconocer la verdad desnuda, mientras que la masa de hombres y mujeres sigan los engaños de la ilusión, es ofensiva para su humanismo racional. Sea cual fuese la buena finalidad histórica que pueda haber tenido la religión en la evolución «primitiva» de la especie, ha llegado el momento de sustituir este mito por «el ejercicio racional del intelecto», o por lo que Freud denomina «educación en la realidad». Al igual que Gramsci, afirma que la cosmovisión secularizada y desmitologizada que hasta la fecha ha sido esencialmente monopolio de los intelectuales debe difundirse como «sentido común» del conjunto de la humanidad.

Descartar esta esperanza como el sueño de un racionalista ingenuo sería no reconocer el valor y el reto del texto de Freud. Pues ningún pensador moderno ha sido más lúcidamente consciente de la extrema precariedad de la razón humana –de la triste verdad, como dice en esta obra, de que «los argumentos carecen de utilidad contra las pasiones (humanas)»–, y que «incluso en el hombre actual, los motivos puramente razonables pueden poco contra los impulsos apasionados».[12] Sin embargo, a pesar de este cauto escepticismo respecto a las pretensiones de la razón, Freud tiene la imaginación necesaria para preguntarse si siempre debe reinar inevitablemente la sinrazón. El intelecto, afirma, puede ser impotente en compara-

12. Sigmund Freud, *The Future of an Illusion*, en *Sigmund Freud: Civilisation, Society and Religion*, Harmondsworth, 1985, pág. 225. (Todas las referencias a las páginas de esta obra se dan entre paréntesis, después de las citas.)

ción con la vida instintiva; pero aunque su voz sea «débil», no descansa hasta que es oída. «El primado del intelecto –señala– radica, es cierto, en un futuro lejano, pero probablemente no en un futuro *infinitamente* lejano» (238). A largo plazo nada puede resistirse a la razón y la experiencia, y la afrenta que la religión supone para ambas es excesivamente patente. A pesar de su conservadora alarma ante las masas latentemente rebeldes, Freud sigue fiel al núcleo *democrático* de una racionalidad ilustrada mistificada. No hay duda, al menos en esta obra, de si es esta racionalidad, o una concepción escéptica de ella, la que está del lado del progresismo político.

La religión es para Freud una sublimación de nuestros bajos impulsos en fines espirituales elevados; pero también lo es de hecho el conjunto de la «cultura» o civilización. «Tras haber reconocido como ilusiones las doctrinas religiosas,

> nos enfrentamos de inmediato con otra cuestión: ¿no serán de parecida naturaleza otros bienes culturales de los que tenemos una elevada opinión y por los que dejamos regir nuestra vida? ¿No deberían llamarse también ilusiones los supuestos que determinan nuestros ordenamientos políticos?; y ¿no es así que en nuestra civilización las relaciones entre los sexos están alteradas por una ilusión erótica o por varias ilusiones semejantes? (216)

Una vez nos adentramos en esta línea de pensamiento, ¿dónde terminaremos? ¿No podría ser –especula Freud– que la propia ciencia fuese tan sólo otra sublimación semejante? ¿Y qué decir de la ciencia conocida como psicoanálisis freudiano? Sin duda el concepto de sublimación se nos está escapando de las manos y Freud, tan pronto plantea estos embarazosos interrogantes, los clausura de manera perentoria. Modestamente afirma que, al carecer de medios para emprender una tarea tan amplia, se centrará únicamente en la cuestión presente.

En resumen, Freud termina esta discusión poco antes de que le lleve a su propia versión de la doctrina marxista de la base y la superestructura. En tono marxista ortodoxo nos informa en otro lugar de que la motivación básica de la vida social es la civilización económica: la civilización no es más que un mecanismo molesto para obligar a los hombres a hacer lo que espontáneamente detestan, a saber, trabajar. Todos hemos nacido ociosos por naturaleza, y sin esta superestructura de sanciones y camelos pasaríamos todo el

día en diversos estados de *jouissance*. Por supuesto, ésta no es exactamente la posición de Marx: al menos para él, la superestructura jurídica, política e ideológica de la sociedad es una consecuencia de la naturaleza *autodividida* de la «base» económica en la sociedad de clases –del hecho de que ha de legitimarse socialmente la explotación económica–. Esto no se sigue simplemente del mandato universal de trabajar. Pero Freud es consciente de que el trabajo, al menos en este tipo de sociedad, supone la renuncia a la gratificación instintiva; y por ello, la «superestructura» de la civilización, o «cultura», debe o bien obligarnos o engañarnos para sometemos a la empresa de la reproducción material. Aquí, el pensamiento de Freud es impecablemente gramsciano: los medios por los que se perpetúa la sociedad son «medidas de coerción y otras medidas que tienen por objeto reconciliar a los hombres (a su destino material) y compensarles por sus sacrificios. Éstos pueden definirse como los bienes mentales de la civilización» (189). O bien –en términos gramscianos– las instituciones de hegemonía. Para ambos pensadores, la cultura es una amalgama de mecanismos coercitivos y consensuales para reconciliar a los seres humanos con su aciago destino de animales trabajadores en condiciones de opresión.

El problema, según Freud, es que estos procesos hegemónicos pueden autoanularse ellos mismos rápidamente. Sublimamos nuestros instintos, por lo demás antisociales, en ideales culturales de uno u otro tipo, que sirven para unificar una especie de predadores egoístas que en otro caso estarían cortándose el cuello. Pero estos ideales pueden empezar a tiranizar excesivamente en sus demandas, exigiendo más renuncia a los instintos que la que podemos tolerar, haciéndonos enfermar de neurosis. Además, esta hegemonía se ve amenazada tan pronto como queda claro que algunos son forzados a una mayor renuncia que otros. En esta situación, comenta Freud, en la sociedad persistirá un «estado de malestar permanente», que puede dar lugar a peligrosas revueltas. Si la satisfacción de la minoría depende de la supresión de la mayoría, es comprensible que esta última empiece a manifestar una «comprensible hostilidad» hacia la cultura que hace posible su trabajo, pero en la que participan tan escasamente. Se producirá entonces una crisis de hegemonía; pues la hegemonía se instituye cuando hombres y mujeres *interiorizan* la ley que les gobierna, y en condiciones de flagrante desigualdad «no puede esperarse una interiorización de las prohibiciones culturales en las personas desposeí-

das» (191). «No hace falta decir –añade Freud– que una civilización que deja insatisfechos a un gran número de sus integrantes y les impulsa a la revuelta ni tiene ni merece la perspectiva de una existencia duradera» (192).

El mecanismo por el que se interioriza la ley de la sociedad se conoce como superyó. El superyó es la voz de la autoridad en todos nosotros, que ya no es un poder impuesto sino el fundamento mismo de nuestra conciencia personal y de las ideas morales. Una vez que el poder se ha inscrito en la forma misma de nuestra subjetividad, cualquier insurrección contra él parecería suponer una *auto*transgresión. Emanciparnos de nosotros mismos –la finalidad global del proyecto terapéutico de Freud– es un empeño mucho más difícil que despojarse de un modelo de dominio puramente externo. En la formación del superyó o nombre del padre, el poder se enlaza en las raíces del inconsciente, utilizando parte de esta tremenda e implacable energía y dirigiendo esta fuerza de manera sádica contra el propio yo. Si el poder político es tan recalcitrante como es, ello se debe en parte a que el sujeto ha llegado a querer y desear la ley misma que le somete, en la perversión erótica conocida como masoquismo. «Las clases desposeídas –escribe Freud– pueden estar ligadas emocionalmente a sus amos; a pesar de su hostilidad a ellos, pueden ver en éstos sus ideales» (193); y éste, en términos psíquicos, es un secreto de la tenacidad del dominio político.

Sin embargo, la interiorización de la ley no resolverá el problema de la civilización. Nuestra apropiación de ella siempre será parcial y ambivalente –lo que equivale a decir, en la jerga freudiana, que el complejo de Edipo nunca se disuelve por completo–. Si amamos y deseamos la ley, también acariciamos una intensa animadversión hacia ella, disfrutando al ver postergada a esta augusta autoridad. Y como la propia ley es cruel, sádica y tiránica, nos devuelve esta agresión y asegura que por cada renuncia de satisfacción nos sumimos más en la culpa neurótica. En este sentido, el poder que sostiene la civilización también contribuye a destruirla, sembrando en nosotros una cultura de odio letal hacia nosotros mismos. La ley es obtusa y brutal: no sólo es vengativa, paranoide y sádica, sino extremadamente insensible al hecho de que no pueden satisfacerse sus demandas enfermizamente excesivas. Es una forma de terrorismo encopetado, que simplemente nos consuela por nuestro fracaso en vivir de acuerdo con ella en vez de mostrarnos cómo aplacarla. Ante la ley siempre estamos en el

error: al igual que un monarca absoluto, el superyó «no se preocupa mucho por los hechos de la constitución mental de los seres humanos. Dicta un mandato y no le pregunta si es posible que la gente lo cumpla».[13] Este poder fanático está fuera de control, llevando a hombres y mujeres a la locura y la desesperación; y Freud, que consideraba la ley como uno de sus más antiguos enemigos, creía que uno de los fines del psicoanálisis es mitigar su rigor legal.

Puede pensarse que hombres y mujeres tendrían el impulso natural de rebelarse contra cualquier autoridad tan cruel como el superyó. Si normalmente no lo hacen, es porque la concepción freudiana del superyó tiene sus raíces en el ello o inconsciente, está más próxima al inconsciente que el propio yo. En otras palabras, nuestra sumisión a la ley está movida por fuertes fuerzas instintivas, que nos vinculan libidinalmente a ella. Así pues, la paradoja es que las mismas energías del inconsciente que alimentan el despotismo del superyó son las que nos impulsan a abrazarlo; y esto puede considerarse una desconstrucción de la oposición gramsciana entre coerción y consentimiento. Lo que hace tan coercitiva la ley –los poderosos impulsos inconscientes que subyacen en su brutalidad– se debe a las pulsiones eróticas que nos llevan a consentir a ella.

Si la «cultura», en opinión de Freud, es producto de sublimación, compensación y resolución imaginaria, en realidad es sinónimo de un influyente concepto de ideología. Pero la concepción de la civilización de Freud es también ideológica en un sentido diferente. Para él, tanto como para Thomas Hobbes y Jeremy Bentham, existe una enemistad eterna entre el individuo que busca incesantemente su autogratificación y las demandas de la sociedad. Los hombres y mujeres son naturalmente egoístas, dominantes y agresivos, predadores monstruosos a los que sólo se puede persuadir a que abandonen su agresión mutua mediante las prohibiciones de la autoridad, o por el engaño de una dosis alternativa de placer. Freud no tiene –o tiene muy escasa– concepción de la sociedad humana como espacio de desarrollo a la vez que de limitación –como lugar de autorrealización recíproca así como mecanismo para evitar que nos echemos al cuello de los demás–. En resumen, su concepción del individuo y de la sociedad es clásicamente burgue-

13. Sigmund Freud, *Civilisation and its Discontents*, en *Sigmund Freud: Civilisation, Society and Religion*, Harmondsworth, 1985, pág. 337.

sa: el individuo como una mónada aislada impulsada por sus apetitos, la sociedad como un mero mecanismo contractual sin el cual imperaría la anarquía libidinal. Dada esta cínica moralidad de mercado, no es sorprendente que la «cultura», que tiene por finalidad regular y reconciliar a las personas, se muestre como algo alarmantemente frágil en contraste con su insaciable ansia de saquear y poseer. La teoría psicoanalítica de Freud no puede separarse en última instancia de la política de su clase social, y como la economía política burguesa, está marcada en sus aspectos fundamentales por estos prejuicios. Universaliza una concepción particular del «hombre» elevándola a un estatus global; y lo mismo puede decirse de la versión posterior de esta teoría en la escuela de Jacques Lacan. Por sorprendentes ideas que nos ofrezca la obra de Lacan, es indudable que su concepción del sujeto humano como mero efecto de un inescrutable «otro», su desdén del mismo concepto de emancipación política y su despectivo rechazo de la historia humana como poco más que una «cloaca» ha contribuido a ese agrio y desencantado *ethos* de posguerra que lleva como nombre «el fin de las ideologías».

A pesar de la confianza final de Freud en la razón humana, obviamente no es un racionalista por lo que respecta a la *práctica* psicoanalítica. No cree que un paciente pueda curarse nunca simplemente ofreciéndole una explicación teórica de sus males. En esta medida, Freud coincide con Marx: lo decisivo no es interpretar el mundo, sino cambiarlo. La neurosis ha de despejarse no desplazando su «falsedad» con una verdad intelectual, sino abordando las condiciones materiales que le dieron origen. Tanto para él como para Marx, la teoría es absurda a menos que llegue a intervenir como fuerza transformadora en la experiencia real. Para Marx, lo contrario de una ideología opresiva no es a la postre la teoría o una ideología alternativa, sino la práctica política. Para Freud, la alternativa al trastorno psíquico es la propia escena del análisis, en la que la única verdad que importa es la que se construye en la interrelación entre entre analista y analizado. Como la práctica política, la escena del análisis es una «representación» o resolución de conflictos, una «teatralización» de ciertas cuestiones urgentes de la vida real en la que se transfiguran de manera decisiva las relaciones prácticas de los seres humanos con esos problemas. Tanto la práctica revolucionaria como la escena del análisis suponen la

dolorosa reconstrucción de una identidad nueva sobre las ruinas de la antigua, que ha de recordarse y no reprimirse; y en ambos casos, la «teoría» equivale a una nueva autocomprensión práctica. El marxismo y el freudismo tienen el debido respeto por el discurso analítico, a diferencia de los irracionalismos modernos que pueden permitirse el lujo de no necesitar saber. Pero para ambos credos, la prueba de la teoría emancipatoria radica en la realización; y en este proceso, teoría y práctica nunca forman un todo perfectamente simétrico. Pues si la teoría es una intervención material, modificará la misma práctica que tomo como objeto y ella misma estará necesitada de transformación, para ser igual a la nueva situación que ha generado. En otras palabras, la práctica se convierte en la «verdad» que interroga a la teoría; de forma que ahí, como en el juego de transferencia y contratransferencia entre analista y paciente, nunca es fácil decir quién está analizando a quién. Un acto teórico «exitoso» es aquel que se implica sustancialmente en la práctica y deja así de permanecer idéntico a sí mismo, deja de ser «teoría pura». De forma similar, una práctica ideológica ya no es idéntica a sí misma tan pronto la teoría la ha penetrado desde dentro; pero esto no quiere decir que ahora alcance una verdad que antes ignoraba. Pues la teoría sólo puede intervenir con éxito en la práctica si despierta los indicios de autocomprensión que la práctica *ya* tiene. Si el analista es un teórico «puro», será incapaz de descifrar *esta forma particular* de discurso mistificado, y si el paciente neurótico no estuviera ya inconscientemente a la búsqueda de cierta autocomprensión, no habría surgido la neurosis. Pues estas alteraciones, como vimos antes, son maneras de intentar abarcar un dilema real, y contienen así su propio tipo de verdad.

Si la neurosis contiene este elemento más «positivo», según Freud una ilusión ideológica como la religión hace lo mismo. En *El porvenir de una ilusión* distingue entre «engaños», es decir, estados mentales psicóticos en cabal contradicción con la realidad, e «ilusiones» que, a pesar de toda su irrealidad, expresan un deseo genuino. Por ejemplo, una ilusión puede ser falsa *ahora*, pero puede realizarse en el futuro; una mujer de clase media puede fantasear que vendrá un príncipe y se casará con ella, y aunque sea extraño esto puede resultar profético. Lo que caracteriza a estas ilusiones, en opinión de Freud, es su carácter «prospectivo», es decir, que son esencialmente modos de cumplimiento de deseos. «Por tanto, calificamos de ilusión a una creencia –escribe–

cuando el cumplimiento de un deseo es un factor prominente de su motivación, y al hacerlo no tenemos en cuenta sus relaciones con la realidad, igual que la propia ilusión no da importancia a la verificación» (213). Aquí sólo hay que sustituir el término «ilusión» por «ideología» para que este texto resulte impecablemente althusseariano: no es cuestión de verificar o falsar la representación en cuestión, sino de aprehender que codifica algún deseo subyacente. Estas ilusiones están indisolublemente ligadas a la realidad: «La ideología –comenta Slavoj Zizek– no es una ilusión ensoñadora que construimos para rehuir una realidad insoportable: en su dimensión básica es una construcción fantástica que sirve para sustentar nuestra propia "realidad": una "ilusión" que estructura nuestras relaciones sociales reales efectivas y con ello enmascara un núcleo insoportable, real e imposible...».[14] Como podría haberlo expresado Althusser: en la ideología, la realidad social está *investida* en lo imaginario, entrelazada con la fantasía en toda su textura; y esto es muy diferente de concebirla como una «superestructura» quimérica creada sobre una sólida «base» real. También es diferente, podemos añadir, de concebirla meramente como una «pantalla», que se interpone entre la realidad y nosotros mismos. La realidad y sus apariencias se dan conjuntamente en la ideología –por eso Zizek puede afirmar que «la única manera de quebrar el poder de nuestro sueño ideológico es afrontar lo real de nuestro deseo que se anuncia él mismo ahí»–. Si «desinvestirnos» de nuestra perspectiva ideológica es tan difícil como suele serlo, es porque supone una dolorosa «decatexización» o «desinvestimiento» de objetos de fantasía, y por tanto una reorganización de la economía psíquica del yo. La ideología se apega a sus diversos objetos con toda la ciega tenacidad del inconsciente; y un atractivo importante que tiene sobre nosotros es su capacidad para producir gozo. Más allá del campo de significación ideológica, señala Zizek, hay siempre un tipo de «plusvalía» no significativa, que es gozo o *jouissance*; y este gozo es el último «sustento» del significado ideológico.[15]

Así pues, en Freud la ilusión no es en modo alguno una categoría puramente negativa. En realidad es mucho más negativa que la concepción temprana de ideología de Marx. Si la ideología es una condición de la realidad cubierta y sustentada por nuestros deseos

14. Slavoj Zizek, *The Sublime Object of Ideology*, Londres, 1989, pág. 45.
15. Ibíd., pág. 125.

inconscientes, así como por nuestra ansiedad y agresión, oculta un núcleo utópico. La ilusión insinúa en el presente alguna situación más deseable en la que hombres y mujeres se sientan menos desamparados, temerosos y despojados de sentido. Por tanto es, radicalmente, de doble filo, y a la vez anodina y preñada de aspiración; Fredric Jameson ha afirmado que esto vale para todos los artificios de la sociedad de clases. Las ideologías, formaciones culturales y obras de arte pueden operar como «contenciones» estratégicas de contradicciones reales; pero también insinúan, si bien sólo en virtud de su forma *colectiva*, posibilidades que van más allá de su condición opresiva.[16] Según este argumento, incluso modos de gratificación degradados como las noveluchas populares codifican un frágil impulso a una satisfacción más duradera, y así prefiguran tenuemente la forma de una sociedad mejor. Así pues, sorprendentemente el concepto freudiano de ilusión resulta coincidente con la noción de ideología formulada por la posterior Escuela de Francfort. Para Herbert Marcuse, la cultura de la sociedad de clases es a la vez una sublimación falsa del conflicto social y –si no más que en la integridad estructural de la obra de arte– una crítica utópica del presente–. El estudio de la sociedad parisina del siglo XIX de Walter Benjamin nos recuerda el eslogan de Michelet de que «cada época sueña con su sucesora», y encuentra una promesa de felicidad y abundancia enterrada en las mismas fantasías consumistas de la burguesía parisina. Ernst Bloch, en *El principio esperanza* (1954-1955) desvela indicios de utopía en el aparentemente menos prometedor de todos los materiales, los eslóganes publicitarios.

Examinar las dimensiones inconscientes de la ideología es a la vez esperanzador y aleccionador. Si la ideología está ligada con la fantasía, ésta es la razón de su formidable poder; pero estas fantasías nunca pueden caber fácilmente en el presente, y apuntan a un principio que va más allá de ellas. La utopía sería una condición en la que se habrían fundido en uno el «principio de placer» y el «principio de realidad» de Freud, con lo que la propia realidad social sería totalmente satisfactoria. La guerra eterna entre estos principios descarta para Freud cualquier reconciliación semejante; pero la irrealidad de la utopía es por tanto también la imposibilidad de cualquier identificación total entre nuestras pulsiones libidinales y un sistema de poder político dado. Lo que frustra la utopía es

16. Véase Fredric Jameson, *The Political Unconscious*, conclusión.

también la ruina de la distopía: ninguna clase dominante puede ser totalmente victoriosa. Freud habla poco directamente sobre la ideología; pero es muy probable que lo que identifica como mecanismos fundamentales de la vida psíquica sean también los dispositivos estructurales de la ideología. Proyección, desplazamiento, sublimación, condensación, represión, idealización, sustitución, racionalización, negación: todos estos mecanismos operan en el texto de la ideología, al igual que en el sueño y la fantasía; y ésta es una de las más ricas herencias que ha legado Freud a la crítica de la conciencia ideológica.

La creencia de que la existencia humana es básicamente cuestión de intereses, y por consiguiente nuclearmente «ideológica», cobra impulso a finales del XIX y principios del XX, cuando la crisis del capitalismo pone en cuestión su racionalidad dominante.[17] A medida que el sistema capitalista se acerca a la guerra imperialista global, empieza inexorablemente a quebrarse la fe en la razón absoluta que fue característica de su época más «clásica». La Europa de comienzos del siglo XX está inundada de simbolismo y primitivismo, con una vuelta al mito y a la sinrazón; se construye con elementos de Wagner y Nietzsche, de apocalipsis y dioses oscuros. En realidad es notable la medida en que el pensamiento actual, supuestamente vanguardista, no hace más que reinventar el *fin de siècle*, con su sugerencia de un caos primitivo subyacente en las formas racionales de la sociedad.

En su *Tratado general de sociología* (1916), escrito a mediados de la Primera Guerra Mundial, el sociólogo italiano Vilfredo Pareto afirma que el elemento no racional del comportamiento humano supera al racional (sin duda, y echando una mirada a los periódicos del momento, ésta era una posición eminentemente racional en su momento). En opinión de Pareto, hay ciertos «sentimientos» relativamente invariables en la vida humana, a cuya expresión denomina «residuos»; y éstos constituyen los determinantes principales de nuestra acción. Los residuos se codifican a su vez en «derivaciones», que significan el tipo de argumentos no lógicos o pseudológicos (apelaciones a la costumbre, la tradición, la autoridad, etc.) que utilizamos para justificar nuestros sentimientos. Así

17. Para un estudio general de este periodo, véase H. Stuart Hughes, *Consciousness and Society*, Londres, 1959.

pues, la derivación es un equivalente de la ideología, pero un equivalente que cruza la totalidad de nuestros discursos. Las ideas no son más que racionalizaciones especiosas de motivos humanos invariables; y la política, que para el derechista Pareto es siempre esencialmente elitista incluso en las llamadas sociedades democráticas, es el arte de familiarizarse con los «sentimientos» y «derivaciones» de las masas para manipularlas en la dirección adecuada. En un momento histórico en que despuntaban las fuerzas revolucionarias de masas, esta posición tenía cierta urgencia. La racionalidad burguesa está siendo cuestionada por los poderes sociales emergentes, y debe quitarse la máscara de desinterés: debe reconocer que todas las ideas son una especie de retórica sofística, y esperar que su propia retórica supere a la de sus antagonistas.

Para Pareto, las ideas son falsas y acientíficas, pero con todo desempeñan una útil función en el mantenimiento de la unidad social; y en este sentido coincide con el filósofo político Georges Sorel. En su obra *Reflexiones sobre la violencia* (1906), Sorel contrapone el que considera temible positivismo de la Segunda Internacional con su propia variante de marxismo peculiarmente poética. Como sindicalista revolucionario, Sorel sitúa la huelga general en el centro de su programa político; pero para él el contenido de los fines prácticos que pueda conseguir esta huelga general es secundario. La huelga general es un *mito*: existe como imagen o ficción capacitante que permite unificar al proletariado, organizar su conciencia política y motivarle a la acción heroica. «Debe hacerse uso –escribe Sorel– de un cuerpo de imágenes que, *únicamente por intuición*, y antes de realizar análisis ponderados, pueda suscitar toda una masa de sentimientos que corresponde a las diferentes manifestaciones de la guerra emprendida por el socialismo contra la sociedad moderna. Los sindicalistas resuelven este problema perfectamente, centrando todo el socialismo en el drama de la huelga general...»[18] La huelga general es un símbolo romántico que desprende, en una intuición momentánea, toda una realidad compleja; es una imagen prerreflexiva y prediscursiva que hace posible lo que Sorel, siguiendo a su mentor Henri Bergson, denomina conocimiento «integral» en vez de analítico.

Sorel representa así el punto en que el pragmatismo nietzscheano irrumpe en la tradición marxista. Las ideas políticas ya no han

18. Georges Sorel, *Reflections on Violence*, Glencoe, Illinois, 1950, pág. 140.

de valorarse como científicamente correctas o erróneas: en cambio deben entenderse como principios organizativos vitales, fuerzas unificadoras que son «verdaderas» en cuanto que crean los «más nobles y profundos sentimientos» en la clase trabajadora y le animan a la acción revolucionaria. Así están adecuadamente a salvo de todo argumento racional. Tanto para Sorel como para el Nietzsche que aquél admiraba, las ideas son formas prácticas y provisionales de ordenar nuestra experiencia para que puedan desplegarse mejor nuestras facultades. Lo que importa es el *élan* de una imagen más que la exactitud de una teoría; y en esta medida Sorel «estetiza» el proceso de la revolución socialista. La noción de huelga general –señala– produce «un estado mental totalmente épico»; y si es necesaria esta imaginería es porque hay algo «oscuro» y «misterioso» en el socialismo que se resiste a toda representación. «Ninguna inducción racional –escribe Sorel en estilo típicamente oscurantista– disolverá nunca el misterio que envuelve al socialismo»;[19] y lo mismo vale para el propio proceso de la revolución proletaria, que «ha de concebirse como una catástrofe, cuyo desarrollo es imposible describir».[20] En resumen, el socialismo es una suerte de momento sublime, que desafía todo análisis discursivo; y su contenido debe transmitirse en la inmediatez de una imagen mítica más que por las circunlocuciones de la ciencia. Muy influido por este irracionalismo soreliano, el crítico alemán Walter Benjamin escribió en su ensayo sobre el surrealismo respecto a la necesidad de «expulsar la metáfora moral de la política y descubrir en la acción política un ámbito reservado al cien por cien para las imágenes».[21]

El giro esencialmente práctico de las teorías de Sorel (que era ingeniero) tiene un atractivo radical superficial. Pero pocos pensadores revelan más gráficamente los peligros del pragmatismo en el pensamiento radical. Los intelectuales no se interesan por si las ideas por las que luchan y quizá mueren los trabajadores son verdaderas, o siquiera por si son eficaces desde el punto de vista práctico; son simplemente modos convenientes de producir los tipos de conciencia que el intelectual considera deseables. La irresponsabilidad de esta posición coincide con la glorificación esteticista de la violencia revolucionaria propugnada por Sorel como fin en sí. Su

19. Ibíd., pág. 167.
20. Ibíd., pág. 168.
21. Walter Benjamin, «Surrealism», en *One-Way Street*, Londres, 1978, pág. 238.

pensamiento influyó poderosamente en Antonio Gramsci, pero también contribuyó a crear una descendencia más siniestra. El culto romántico de la voluntad, la acción y la violencia, el deleite subnietzscheano en lo teatral y heroico, el apocalipticismo y la mística poética son elementos que hicieron más que digerible el pensamiento de Sorel para el fascismo. De hecho, en el fascismo encuentra su plena expresión una de las corrientes de ideas que estamos examinando –la «mitificación» del pensamiento, su reducción a mero instrumento de fuerzas más profundas.

No es fácil determinar la relación entre mito e ideología.[22] ¿Son los mitos las ideologías de las sociedades preindustriales, o bien las ideologías son los mitos de las sociedades industriales? Si existen paralelismos claros entre ambos, también hay importantes aspectos diferentes. Tanto el mito como la ideología son mundos de significación simbólica con funciones y efectos sociales; pero puede decirse que el mito es un término más amplio, al girar en torno a las grandes cuestiones «metafísicas» del nacimiento, la sexualidad y la muerte, las épocas, lugares y orígenes sagrados. Las ideologías son por lo general formas de discurso más específicas y pragmáticas, que pueden abarcar cuestiones tan inmensas como éstas pero las relacionan de manera más directa con cuestiones relativas al poder. Los mitos suelen interesarse más por la forma en que el oso hormiguero obtuvo su larga nariz que por cómo detectar a un comunista. También son normalmente prehistóricos o deshistorizantes, que fijan los acontecimientos en un presente eterno o los consideran eternamente repetitivos; en cambio, las ideologías pueden deshistorizar y a menudo deshistorizan, pero las diversas ideologías de progreso histórico triunfal del siglo XIX apenas cumplen este requisito (sin embargo, puede afirmarse que estas ideologías de la historia son de contenido histórico pero están inmovilizadas en su forma; sin duda, Claude Lévi-Strauss considera la «historia» simplemente un mito moderno).

Los mitos tal vez no legitimen el poder político tan directamente como las ideologías, pero al estilo de la *doxa* de Pierre Bourdieu puede pensarse que naturalizan y universalizan una estructura social particular, haciendo impensable cualquier alternativa. También pueden considerarse al estilo de Lévi-Strauss, como si proporcionasen resolución imaginaria a contradicciones reales, y en

22. Véase B. Halpern, «Myth and Ideology», en *History and Theory*, n. 1, 1961.

esto se parecen también a la ideología.[23] Algunos discursos ideológicos pueden utilizar los cuerpos del mito para sus fines, como sucede con el nazismo o *La tierra baldía*; también puede pensarse en el uso que hace Bertolt Brecht de las leyendas populares en sus obras literarias. Así pues, en vez de identificar simplemente el mito y la ideología, parece más seguro hablar de aquellos aspectos de las ideologías que son míticos y los que no lo son. Un mito no es sólo una falsedad cualquiera: no diríamos que la afirmación de que puede escalarse el Everest en cuarenta minutos a paso rápido es un mito. Para ser mítica, una creencia tiene que ser compartida ampliamente y reflejar una inversión psicológica importante por parte de sus seguidores. La afirmación de que «la ciencia tiene la solución a todos los problemas de la humanidad» probablemente satisfaría este requisito y, además, revela el elemento de *idealización* que supone la mayor parte de la mitologización. Las figuras o acontecimientos míticos están imbuidos de un aura de especialidad: son fenómenos privilegiados, ejemplares, mayores que la vida que destilan en su forma particularmente pura una significación o fantasía colectiva. Podemos hablar así del «mito de Jimi Hendrix», como no hablaríamos del mito de Jimmy Carter. El mito es, por tanto, un *registro* particular de ideología, que eleva ciertos significados a un estado numinoso; pero sería erróneo imaginar que todo lenguaje ideológico supone este tipo de orientación. Al igual que la ideología, el mito no tiene que suponer falsedad: no hay nada falso en el mito de Jimi Hendrix, a menos que esto suponga la creencia en su divinidad. Los mitos tampoco han de ser mistificatorios, en el sentido de alimentar efectos engañosos al servicio de un poder dominante. El mito de Inglaterra como gigante dormido a punto de levantarse y romper sus cadenas ha servido a la causa de la emancipación política en su época. Por último, podemos señalar que mientras que los mitos son normalmente narrativas, la ideología no siempre adopta esta forma.

Sin embargo, esto plantea una cuestión importante. Los movimientos políticos de oposición, ¿viven inevitablemente en el mito, o deberíamos aspirar –como en ese sueño ilustrado que va de Kant a Hegel– a una condición futura en la que hombres y mujeres se enfrenten al mundo sin estos opiáceos, confiados en su dignidad

23. Véase Claude Lévi-Strauss, *Structural Anthropology*, Londres, 1968; y *The Savage Mind*, Londres, 1966.

como seres racionales? Pensemos en el ejemplo de las mitologías del nacionalismo irlandés. Es posible formular varias críticas severas a este cuerpo de creencias. En su manifestación más extrema es una forma de esencialismo, que confía en una esencia pura de lo irlandés (idéntica a lo gaélico y lo católico) que debe conservarse libre de toda contaminación de influencias externas. Según esta concepción, los protestantes irlandeses no serían verdaderamente irlandeses. En su manifestación más cruda, este esencialismo se transforma en racismo consumado. El nacionalismo irlandés tiende a suscribir una lectura cíclica y homogeneizadora de la historia, en la que hay una continuidad heroica en la lucha antiimperialista y en la que casi todos los males de Irlanda pueden atribuirse a Gran Bretaña. Todas las batallas son la misma batalla, todas las victorias y derrotas son en realidad idénticas. Fomenta un culto irresponsable, masoquista y cuasimístico del martirio y el sacrificio de sangre, para el cual los fracasos parecen a veces más eficaces que los éxitos. Es notablemente masculinista, provisto de un panteón de jóvenes y viriles héroes de dos metros a los que se otorga un estatus pseudorreligioso. Abunda en estereotipos sexistas sobre la «Irlanda Madre», con la que están desposados por toda la eternidad aquellos héroes, y a la que fertilizan con la sangre de su autosacrificio. Es incurablemente nostálgica y sentimental, fetichiza la causa de la unidad nacional al margen de su contenido social y tiene una actitud acusadamente chusca y atávica hacia lo «moderno».

Está bastante claro que ningún liberal que se precie de serlo se asociaría con este bárbaro credo. Sin embargo, pueden aducirse dos argumentos en su favor, ninguno de los cuales desmiente las críticas citadas. El primero es que esta condenación en bloque no permite percibir el núcleo racional que contiene su expresión mítica. Pasa por alto el hecho de que esta mitología proyecta en forma exagerada una serie de incómodas verdades que los británicos preferirían ignorar, y cuyo rechazo «ilustrado» de estas doctrinas es en parte una racionalización política. Muchos de los problemas de Irlanda han tenido de hecho su origen en la vinculación colonial con Gran Bretaña. A pesar de todo su *machismo* mitológico, los hombres y mujeres irlandeses han mostrado de hecho un notable valor en su multisecular lucha de liberación nacional. La «unidad nacional» puede ser sin duda algo fetichista, pero los británicos que sostienen este punto de vista, ¿están preparados para ceder los

condados patrios (*Home Counties*) a Dublín? Hay una dosis de verdad en la acusación de masoquismo y autosacrificio cultual; pero también es cierto que en ocasiones los republicanos irlandeses han preferido derramar su sangre a la de los demás. Las creencias nacionalistas irlandesas son a menudo nostálgicas y atávicas, despreciativas de la modernidad; y si echamos una ojeada a la modernidad, ¿quién puede culparles por ello? Los mitos del nacionalismo irlandés, por retrógrados y censurables, no son puras ilusiones: engloban, aunque de manera reductiva e hiperbólica, algunos hechos históricos de importancia. No son sólo un sinsentido trasnochado, como tiende a sospechar el liberal bienpensante.

Pero puede aducirse además un argumento defensivo más fundamental. Y es que cualquier crítica de estos mitos de un pueblo oprimido, ¿no está condenada a ser formulada desde un punto de vista áridamente intelectualista? Los hombres y mujeres involucrados en estos conflictos no viven sólo por la teoría; los socialistas no han entregado sus vidas a lo largo de generaciones por la idea de que la razón de capital fijo a variable crea un descenso tendencial de la tasa de beneficio. No es en defensa de la doctrina de la base y la superestructura por lo que hombres y mujeres se disponen a arrostrar dificultades y persecución en el curso de la lucha política. Los grupos políticos se cuentan a sí mismos narrativas épicas de su historia, celebran su solidaridad en cánticos y rituales, detentan símbolos colectivos de su común empeño. ¿Puede rechazarse todo esto como muestra de ofuscación mental? Si toda esta conciencia mitológica por parte de los oprimidos es válida e inevitable, ¿no está en una incómoda confrontación con la mistificación? Cuando Walter Benjamin escribió que «el mito seguirá existiendo mientras exista un solo mendigo»[24], lo que tenía presente era este sentido de la mitología políticamente negativo.

En resumen, parecemos abocados a dos alternativas igualmente inaceptables. Por una parte, la esperanza ilustrada de que hombres y mujeres pueden llegar a superar la mitología sin más; pero esto parece suponer un estéril racionalismo. Por otra parte, podemos aceptar que las masas necesitan sus mitos, pero hay que distinguir esto claramente de la teorización de los intelectuales. En cuyo caso, como puede atestiguar la obra de Sorel o la de Althus-

24. Walter Benjamin, *Gesammelte Werke*, edición a cargo de R. Tiedmann y T.W. Adorno, Francfort del Meno, 1966, vol. 5, pág. 505.

ser, hemos cambiado simplemente un oportunismo o elitismo cínico por un intelectualismo anémico. Existe sin embargo una útil distinción propuesta por Frank Kermode, en su obra *The Sense of an Ending*, entre «mito» y «ficción». En opinión de Kermode, la ficción es un constructo simbólico irónicamente consciente de su propia ficcionalidad, mientras que los mitos han confundido sus mundos simbólicos por mundos literales y han llegado de este modo a naturalizar su propia condición.[25] La línea divisoria entre ambos es notablemente borrosa, pues las ficciones tienen tendencia a degenerar en mitos. Los manifestantes que corean «los trabajadores unidos jamás serán vencidos» pueden creer realmente en esto, lo que es motivo de alarma. Pues no es cierto que los trabajadores unidos nunca serán derrotados, y es irresponsable sugerirlo. Pero es improbable que la mayoría de las personas que corean este eslogan lo consideren una proposición teórica válida. Es sin duda un fragmento retórico, pensado para fomentar la solidaridad y la autoafirmación, y «creer» en él es creer en él *como tal*. Es perfectamente posible creer en él como fragmento de retórica política pero no creer en él como proposición teórica –una situación de creer y no creer a la vez, que complica algo la fenomenología tan simplista de la creencia típica de cierto pensamiento neopragmatista contemporáneo–. Dar crédito al eslogan como proposición válida desde el punto de vista teórico es llevar a cabo un acto ficcional, mientras que tomarla literalmente es sucumbir a un mito. Y en este sentido racionalismo y elitismo no son, después de todo, las únicas alternativas políticas.

25. Véase Frank Kermode, *The Sense of an Ending*, Nueva York, 1967, págs. 112-113.

CAPÍTULO 7

DISCURSO E IDEOLOGÍA

Hemos visto que el concepto de ideología abarca, entre otras cosas, la noción de reificación; pero puede afirmarse que es una reificación *sui generis*. Nadie ha puesto nunca la vista en una formación ideológica, como tampoco en el inconsciente freudiano o en un modo de producción. El término «ideología» no es más que una forma cómoda de categorizar bajo una denominación toda una serie de cosas diferentes que hacemos con los signos. La expresión «ideología burguesa», por ejemplo, es simplemente una abreviatura de una inmensa serie de discursos dispersos en el tiempo y en el espacio. Obviamente, denominar «burgueses» a todos estos discursos es señalar que tienen algo en común; pero ese elemento común no tiene que considerarse una estructura de categorías invariable. Probablemente aquí sea más útil seguir la doctrina wittgensteiniana de los «parecidos de familia» –de una red de rasgos que se solapan en vez de una «esencia» constante.

Gran parte del discurso tradicional acerca de la ideología se ha expresado en términos de «conciencia» e «ideas» –términos que tienen usos adecuados, pero que tienden a orientarnos inconscientemente en la dirección del idealismo–. Pues también la «conciencia» es una suerte de reificación, una abstracción de nuestras formas reales de práctica discursiva. Pertenece a lo que podríamos llamar la revolución lingüística del siglo XX, consistente en que hemos pasado de pensar las palabras en términos de conceptos a pensar los conceptos en términos de palabras. En vez de sostener en clave empirista que las palabras «sustituyen» a los conceptos, ahora tendemos a concebir «tener un concepto» como la capacidad de utilizar las palabras de determinada manera. Un concepto es, así, más una práctica que un estado mental –aun cuando hemos visto que Louis Althusser corre el riesgo de forzar demasiado el concepto en este sentido, *reduciendo* los conceptos a prácticas so-

ciales–. Pero hay un término medio entre concebir la ideología como ideas sin cuerpo y concebirla como una cuestión de pautas conductuales. Consiste en concebir la ideología como un fenómeno discursivo o semiótico. Con esto se subraya a la vez su materialidad (pues los signos son entidades materiales) y se conserva el sentido de que tiene que ver esencialmente con *significados*. Hablar de signos y discursos es algo inherentemente social y práctico, mientras que términos como «conciencia» son restos de una tradición de pensamiento idealista.

Puede ser útil concebir la ideología menos como un *conjunto* particular de discursos que como un conjunto particular de efectos *en el seno* de discursos. La ideología burguesa incluye este discurso particular sobre la propiedad, la manera de hablar acerca del alma, este tratado sobre jurisprudencia y el tipo de expresiones que uno oye hasta la saciedad en los *pubs* en los que el terrateniente lleva una corbata militar. Lo que este agregado mixto de jergas tiene de «burgués» es menos el *tipo* de lenguaje que los efectos que produce: efectos, por ejemplo, de «cierre», por los que silenciosamente se excluyen ciertas formas de significación, y se «fijan» ciertos significantes en una posición dominante. Estos efectos son rasgos de lenguaje *discursivos*, no puramente formales: lo que se interprete como «cierre», por ejemplo, dependerá del contexto concreto de la expresión, y variará de una situación comunicativa a la siguiente.

La primera teoría semiótica de la ideología fue formulada por el filósofo soviético V.N. Voloshinov en su obra *El marxismo y la filosofía del lenguaje* (1929) –una obra en la que el autor proclama atrevidamente que «sin signos no hay ideología»–.[1] Según esta concepción, el ámbito de los signos y el ámbito de la ideología son coextensos: la conciencia únicamente puede surgir en la corporización material de significantes, y como estos significantes son por sí mismos materiales, no son sólo «reflejos» de la realidad sino que forman parte integrante de ella. «La lógica de la conciencia –escribe Voloshinov– es la lógica de la comunicación ideológica, de la interacción semiótica de un grupo social. Si privamos a una conciencia de su contenido semiótico e ideológico, no quedaría absolutamente nada.»[2] La palabra es el «fenómeno ideológico *par excel-*

1. V.N. Voloshinov, *Marxism and the Philosophy of Language*, Nueva York, 1973, pág. 9.
2. Ibíd., pág. 13.

lence», y la propia conciencia no es más que la interiorización de palabras, una suerte de «habla interior». Dicho con otras palabras, la conciencia es menos algo «interno» a nosotros que algo que está a nuestro alrededor y entre nosotros, una red de significantes que nos constituye de cabo a rabo.

Si no puede separarse la conciencia del signo, este último tampoco puede aislarse de las formas concretas de relación social. El signo vive únicamente en éstas; y ellas deben relacionarse a su vez con la base material de la vida social. El signo y su situación social están inextricablemente unidos, y esta situación determina desde dentro la forma y estructura de una expresión. Tenemos aquí, pues, el esbozo de una teoría materialista de la ideología que no la reduce simplemente a un «reflejo» de la «base» económica, sino que concede la importancia debida a la materialidad de la palabra, y a los contextos discursivos en que se encierra.

Si para Voloshinov lenguaje e ideología son en cierto sentido idénticos, no lo son en otro. Pues algunas posiciones ideológicas encontradas pueden expresarse en la misma lengua nacional, intersectar en la misma comunidad lingüística; y esto significa que el signo se convierte en «el escenario de la lucha de clases». Un signo social particular se «estira» de este o aquel modo por intereses sociales enfrentados, y está marcado desde dentro por una multiplicidad de «acentos» ideológicos; y así es como mantiene su dinamismo y vitalidad. La obra de Voloshinov nos ofrece de este modo una nueva definición de ideología, como la lucha de intereses sociales antagónicos en el nivel de los signos.

Voloshinov es el padre de lo que desde entonces se conoce como el «análisis del discurso», que atiende al juego de poder social en el propio lenguaje. El poder ideológico, como dice John B. Thompson, no es sólo cuestión de significado, sino de dar una utilidad de poder a ese significado.[3] Las teorías de Voloshinov tienen una continuación en la obra del lingüista althusseriano francés Michel Pêcheux, especialmente en su libro *Lenguaje, semántica e ideología* (1975). Pêcheux pretende ir más allá de la célebre distinción saussureana entre *langue* (el sistema de lenguaje abstracto) y *parole* (las expresiones particulares) con los conceptos de «proceso discursivo» y «formación discursiva». Una formación discursiva puede entenderse como un conjunto de reglas que determinan lo que puede

3. Thompson, *Studies in the Theory of Ideology*, pág. 132.

y debe decirse desde una posición determinada en la vida social; y las expresiones únicamente tienen significado en virtud de las formaciones discursivas en las que se dan, cambiando de significado cuando se trasvasan de una a otra. Una formación discursiva constituye así una «matriz de significado» o sistema de relaciones lingüísticas en el que se generan procesos discursivos reales. Cualquier formación discursiva particular formará parte de una totalidad estructurada de estos fenómenos, que Pêcheux denomina «interdiscurso»; y cada formación discursiva está inserta a su vez en una formación ideológica, que contiene tanto prácticas discursivas como no discursivas.

Así, todo proceso discursivo está inscrito en relaciones ideológicas, y estará moldeado interiormente por su presión. El propio lenguaje es un sistema «relativamente autónomo», compartido por trabajadores y burgueses, hombres y mujeres, idealistas y materialistas; pero precisamente porque forma la base común de todas las formaciones discursivas, se convierte en el medio de conflicto ideológico. Una «semántica discursiva» habría de examinar entonces cómo se vinculan los elementos de una formación discursiva específica para formar procesos discursivos con referencia a un contexto ideológico. Pero la posición de una formación discursiva en un todo complejo, que incluye su contexto ideológico, está normalmente oculta al hablante individual, en un acto que Pêcheux denomina de «olvido»; y en razón de este olvido o represión los significados del hablante le parecen obvios y naturales. El hablante «olvida» que es sólo una función de una formación discursiva e ideológica, y con ello se reconoce erróneamente como autor de su propio discurso. Al igual que el niño lacaniano se identifica con su reflejo imaginario, el sujeto hablante lleva a cabo una identificación con la formación discursiva que le domina. Pero Pêcheux deja abierta la posibilidad de una «des-identificación» con estas formaciones, lo que es una condición de la transformación política.

La obra de Voloshinov y Pêcheux ha sido pionera de una escuela variada y fértil de análisis del discurso.[4] Gran parte de estas obras examinan cómo puede rastrearse la huella del poder social

4. Véase, por ejemplo, William Labov, *Sociolinguistic Patterns*, Filadelfia, 1972; Malcolm Coulthard, *Introduction to Discourse Analysis*, Harlow, 1977; M.A.K. Halliday, *Language as Social Semiotic*, Londres, 1978; Gunter Kress y Roger Hodge, *Languaje as Ideology*, Londres, 1979; Roger Fowler, *Literature as Social Discourse*, Londres, 1981; y Diane Macdonell, *Theories of Discourse*, Oxford, 1986.

en las estructuras léxicas, sintácticas y gramaticales –de forma que, por ejemplo, el uso de un nombre abstracto, o un cambio de modo de activo a pasivo, puede servir para oscurecer el actor concreto de un acontecimiento social de una manera conveniente para los intereses ideológicos dominantes–. Otros estudios se han centrado en el análisis de la distribución de las oportunidades de habla en la conversación, o en los efectos ideológicos de la organización narrativa oral. Aun cuando en ocasiones han abundado trabajosamente en lo obvio, disparando cañonazos de análisis lingüístico para matar a la insignificante mosca de un chiste verde, esta rama de investigación ha abierto una nueva dimensión en una teoría de la ideología tradicionalmente más centrada en la «conciencia» que en la actuación lingüística, en las «ideas» que en la interacción social.

Un estilo de reflexión sobre el lenguaje y la ideología bastante diferente es el que caracterizó al pensamiento europeo de vanguardia en los años setenta. Para esta corriente de investigación, asociada a la revista francesa de semiótica *Tel Quel*, la ideología consiste esencialmente en «fijar» el proceso, por lo demás inagotable, de significación en torno a ciertos significantes dominantes, con los que el sujeto individual puede identificarse. El propio lenguaje es infinitamente productivo; pero esta productividad incesante puede detenerse artificialmente en el «cierre» –en el mundo cerrado de la estabilidad ideológica, que rechaza las fuerzas desorganizadoras y descentradas del lenguaje en nombre de una unidad imaginaria–. Los signos se organizan mediante una cierta violencia encubierta en un orden rígidamente jerárquico; como señalan Rosalind Coward y John Ellis, «la práctica ideológica... actúa para fijar al sujeto en ciertas posiciones en relación con ciertos puntos fijos del discurso».[5] El proceso de crear «representaciones» siempre supone el cierre arbitrario de la cadena significante, limitando el libre juego del significante a un significado espuriamente determinado que el sujeto puede recibir como natural e inevitable. Igual que para Pêcheux el sujeto hablante «olvida» la formación discursiva que instaura, para este tipo de pensamiento la representación ideológica supone reprimir la *labor* del lenguaje, el proceso material de producción significativa que subyace en estos significados coherentes, y siempre puede subvertirlos en potencia.

5. Rosalind Coward y John Ellis, *Language and Materialism*, Londres, 1977, pág. 73.

Ésta es una síntesis sugestiva de lingüística, marxismo y psicoanálisis, que incluye un materialismo rico que examina la constitución misma del lenguaje del ser humano. Sin embargo, no carece de dificultades. En términos políticos, es una teoría latentemente libertaria del sujeto, que tiende a «demonizar» el acto mismo de cierre semiótico y a celebrar acríticamente la liberación eufórica de las fuerzas de producción lingüísticas. En ocasiones revela una sospecha anárquica del significado en cuanto tal; y supone falsamente que el «cierre» siempre es contraproducente. Pero este cierre es un efecto provisional de cualquier semiosis, y puede ser políticamente catalizador en vez de limitador: «¡Reivindiquemos la noche!» supone un cierre semiótico y (en un sentido del término) ideológico, pero su fuerza política radica precisamente en esto. En ocasiones la hostilidad de la semiótica de izquierdas a estos significantes provisionalmente estabilizados se acerca peligrosamente a la sospecha banal liberal hacia las «etiquetas». El que este cierre sea positivo o negativo desde el punto de vista político depende del contexto discursivo e ideológico; y esta modalidad de análisis suele estar demasiado dispuesta a pasar por alto el contexto discursivo en su contemplación académico-izquierdista del lenguaje como «texto». En otras palabras, rara vez es una forma de análisis del discurso real; en su lugar, como sus adversarios filológicos, toma como objeto de indagación el «lenguaje en cuanto tal», y no puede escapar así a un cierto formalismo y abstracción izquierdistas. Jacques Derrida y sus seguidores se interesan sobre todo por el deslizamiento del significante mallarmeano en vez de por lo que se dice durante la «pausa para el té» en las cocinas del Hilton. En el caso de *Tel Quel*, se trasplanta ingenuamente una concepción occidental triunfalista de la «revolución cultural» de Mao al ámbito del lenguaje, con lo que la revolución política se identifica implícitamente con una incesante alteración y transformación. Esta posición revela una sospecha anarquista de la institucionalidad como tal, e ignora en qué medida es esencial una cierta estabilidad provisional de la identidad no sólo para el bienestar psíquico sino para la acción política revolucionaria. No contiene una teoría adecuada de esta acción, pues el sujeto no parece ser ahora más que un efecto descentrado del proceso semiótico; y su valiosa atención a la naturaleza pluralista, escindida y precaria de toda identidad se desliza en el peor de los casos en un canto irresponsable de las virtudes de la esquizofrenia. La revolución política pasa de hecho a ser equi-

valente al delirio carnavalesco; y si bien esto recupera útilmente aquellos aspectos placenteros, utópicos y estimulantes del proceso que ha eliminado con demasiada frecuencia un marxismo puritano, deja que sean los camaradas terriblemente enamorados del «cierre» quienes lleven a cabo la labor de comité, fotocopien los panfletos y organicen los suministros de comida. Lo que esta posición tiene de valor duradero es su intento por desvelar los mecanismos lingüísticos y psicológicos de representación ideológica –por denunciar la ideología menos como un «conjunto de ideas» estático que como un conjunto de efectos complejos internos al discurso–. La ideología es una manera decisiva en la que el sujeto humano se esfuerza por «suturar» las contradicciones que anidan en su mismo ser, que la constituyen de manera nuclear. Como en Althusser, es lo que ante todo nos crea como sujetos sociales, y no es simplemente un corsé conceptual en el que posteriormente nos vemos metidos.

Sin embargo, vale la pena detenerse para preguntar, en relación con esta perspectiva, si la ideología es siempre cuestión de «fijación». ¿Qué decir de las ideologías consumistas del capitalismo avanzado, en las que se anima al sujeto a vivir provisionalmente, a pasar con satisfacción de signo a signo, a recrearse en la rica pluralidad de sus apetitos y entenderse a sí mismo sólo como una función descentrada de éstos? Es cierto que todo esto va de la mano de un «cierre» más fundamental, el determinado por las exigencias del propio capital; pero denuncia la ingenuidad de la creencia de que la ideología supone siempre y en todo lugar significantes fijos o «trascendentales», unidades imaginarias, fundamentos metafísicos y fines teleológicos. El pensamiento postestructuralista concibe con frecuencia la ideología en este estilo de «blanco de paja», para pasar a confrontarla con las ambigüedades creativas de la «textualidad» o con el deslizamiento del significante; pero bastaría con ver cinco minutos de anuncios de vídeo o cine para desconstruir esta rígida oposición binaria. La «textualidad», ambigüedad e indeterminación están a menudo del lado de los propios discursos ideológicos dominantes. El error deriva en parte de proyectar un modelo *particular* de ideología –el del fascismo y el estalinismo– en los discursos muy diferentes del capitalismo liberal. Tras este error hay una historia política: como los miembros de la Escuela de Francfort, algunos miembros destacados de la llamada escuela de crítica de Yale, que patrocinó estas ideas, han tenido

raíces políticas de uno u otro tipo en aquel contexto europeo anterior.[6] Para ellos, como para los teóricos del final de las ideologías, la ideología viene a significar Hitler o Stalin, en vez de la Torre Trump o David Frost.

Por último, podemos señalar que esta teoría de la ideología, a pesar de todo su cacareado «materialismo», revela un incipiente idealismo por su sesgo tan intensamente centrado en el sujeto. En sus esfuerzos instructivos por evitar el reduccionismo económico, pasa en silencio toda la posición clásica marxista sobre las bases «infraestructurales» de la ideología, así como el carácter central de las instituciones políticas. Hemos visto anteriormente que podemos hablar de las propias instituciones de la democracia parlamentaria como, entre otras cosas, aparatos ideológicos. Sin duda, los efectos de estas instituciones deben «pasar por» la experiencia del sujeto para ser ideológicamente convincentes; pero hay implícito cierto idealismo en el hecho de tomar como punto de partida al sujeto humano, siquiera en una versión adecuadamente materializada de éste. Esta «vuelta al sujeto» de los años setenta representó a la vez una inestimable profundización y enriquecimiento de la teoría política clásica, y una retirada de la izquierda política de aquellas cuestiones sociales menos «centradas el sujeto» que, ante una prolongada crisis del capitalismo internacional, parecían más intratables que nunca.

Hemos visto que a menudo se considera que la ideología supone una «naturalización» de la realidad social; y éste es otro ámbito en el que la contribución semiótica ha sido especialmente esclarecedora. Para el Roland Barthes de *Mitologías* (1957), el mito (o ideología) es lo que transforma la historia en naturaleza dando a signos arbitrarios un conjunto de connotaciones aparentemente obvio e inalterable. «El mito no niega cosas sino que, por el contrario, tiene como función hablar sobre ellas; simplemente las purifica, las vuelve inocentes, les da una justificación natural y eterna, les da una claridad que no es la de una explicación sino la de un enunciado de hecho.»[7] La tesis de la «naturalización» se extiende aquí al discurso en cuanto tal, en vez de al mundo del cual habla. El signo «sano» es para Barthes aquel que desvergonzadamente muestra su propia gratuidad, el hecho de que no hay un vínculo interno o

6. Veáse mi exposición sobre este tema en *The Function of Criticism*, Londres, 1984, págs. 100-102.
7. Roland Barthes, *Mythologies*, Londres, 1972, pág. 143.

autoevidente entre él mismo y lo que representa; y en esta medida el modernismo artístico, que habitualmente especula sobre la naturaleza «no motivada» de sus propios sistemas de signos, resulta políticamente progresivo. El significante «no sano» –mitológico o ideológico– es aquel que astutamente elimina esta radical falta de motivación, suprime el trabajo simbólico que lo produjo y así nos permite considerarlo «natural» y «transparente», percibiendo bajo su inocente superficie el concepto o significado al que nos brinda un acceso mágicamente inmediato. El realismo literario, para Barthes y sus discípulos, es una muestra ejemplar de esta engañosa transparencia –un juicio curiosamente formalista y transhistórico sobre todo lo que va desde Defoe a Dostoievsky, que en las versiones «más asilvestradas» de esta posición, ricamente sugerente, se convierte en un desastre radical que nunca tuvo que haberse producido.

Precisamente esta espuria naturalización del lenguaje es la que para el crítico Paul de Man está en la raíz de toda ideología. Lo que De Man denomina «ilusión fenomenalista», en palabras de su analista Christopher Norris, es la idea de que el lenguaje «pueda llegar a ser de alguna manera consustancial con el mundo de objetos y procesos naturales, y trascender así la distancia ontológica entre mundos (o conceptos) e intuiciones sensibles».[8] La ideología es el lenguaje que olvida las relaciones esencialmente contingentes y accidentales entre él mismo y el mundo, y llega a confundirse a sí mismo como si tuviese algún tipo de vínculo orgánico e inevitable con lo que representa. Para la filosofía esencialmente trágica de un De Man, mente y mundo, lenguaje y ser están en discrepancia eterna; y la ideología es la actitud que consiste en fusionar estos órdenes separados, yendo nostálgicamente en busca de una presencia pura de la cosa en la palabra, e imbuyendo así al significado de toda la positividad sensible del ser natural. La ideología se esfuerza por salvar la distancia entre conceptos verbales e intuiciones sensoriales; pero la fuerza del pensamiento verdaderamente crítico (o «desconstructivo») consiste en demostrar cómo interviene siempre esta naturaleza insidiosamente figurativa y retórica del discurso para romper este feliz matrimonio. «Lo que llamamos ideología –observa De Man en *The Resistance to Theory*– es precisamente la

8. Christopher Norris, *Paul de Man: Deconstruction and the Critique of Aesthetic Ideology*, Londres, 1988, págs. 48-49.

confusión entre la realidad lingüística y la natural, entre la referencia y el ámbito de los fenómenos.»[9] Se pueden encontrar muestras ejemplares de esta confusión en el pensamiento del último Heidegger, para quien algunas palabras nos permiten un acceso privilegiado al «ser»; en la crítica literaria de F.R. Leavis; y en la poesía de Seamus Heaney. El fallo de esta teoría, como en el caso de Barthes, radica en el supuesto no probado de que *todo* discurso ideológico opera por semejante naturalización –una afirmación para dudar de la cual ya hemos visto las razones–. Como sucede a menudo en la crítica de la ideología, un paradigma particular de conciencia ideológica se pone subrepticiamente al servicio de toda una variada serie de formas y dispositivos ideológicos. Hay estilos de discurso ideológico distintos del «organicista» –por ejemplo, el pensamiento de Paul de Man, cuya pesimista insistencia en que mente y mundo no pueden nunca encontrarse en armonía es entre otras cosas un rechazo codificado del «utopismo» de la política emancipatoria.

Es característico de una perspectiva postestructuralista o posmoderna concebir todo discurso marcado por el juego del poder y el deseo, y considerar así inerradicablemente *retórico* todo lenguaje. Deberíamos recelar de una distinción excesivamente rápida y tajante entre un tipo de acto de habla escrupulosamente neutral y puramente informativo y aquellos fragmentos de lenguaje «performativos» que empleamos al maldecir, felicitar, seducir, persuadir, etc. El decir a alguien qué hora es, es tan «performativo» como decirle que se vaya a paseo, y sin duda supone un inescrutable juego de poder y deseo para cualquier analista con suficiente ingenio ocioso que quiera rastrearlo. Todo discurso está orientado a la producción de ciertos efectos en sus destinatarios y se emite desde una tendenciosa «posición de sujeto»; y en esta medida podemos concluir con los sofistas griegos que todo lo que decimos son en realidad expresiones retóricas en las cuales las cuestiones de verdad o conocimiento tienen una función estrictamente subordinada. Si esto es así, todo el lenguaje es «ideológico», y la categoría de ideología, ampliada hasta el límite, se quiebra de nuevo. Podría añadirse que la producción de este efecto es precisamente parte de la intención ideológica de quienes afirman que «todo es retórico».

Sin embargo, es un simple error de bulto o pura falta de ingenio

9. Paul de Man, *The Resistance to Theory*, Minneápolis, 1986, pág. 11.

intelectual imaginar que todo lenguaje es retórico en la misma medida. Una vez más, aquí el «pluralismo» posmoderno es convicto de homogeneizar violentamente tipos de actos de habla muy diferentes. La afirmación «son las cinco en punto» supone sin duda un cierto tipo de intereses, al ser el resultado de una forma particular de fragmentar la temporalidad, y pertenecer a un contexto intersubjetivo (el de decir la hora a alguien) que nunca es inocente desde el punto de vista de la autoridad. Pero es sencillamente perverso imaginar que esta afirmación, al menos en la mayoría de las circunstancias, es tan «interesada» como afirmar que a las cinco en punto todos los materialistas históricos deben lavarse en la sangre del cordero o ser ejecutados al instante. Alguien que escriba una tesis doctoral sobre las relaciones entre raza y clase social en Sudáfrica no tiene en modo alguno una perspectiva desinteresada; en primer lugar, ¿por qué molestarse en escribirla? Pero una obra así normalmente difiere de afirmaciones como «el hombre blanco nunca entregará su herencia» por cuanto está expuesta a ser rechazada. En realidad, esto es parte de lo que entendemos por hipótesis «científica», frente a un grito de alarma o una retahíla de invectivas. La afirmación «el hombre blanco nunca entregará su herencia» *parece* que puede ser rechazada, pues obtusamente podría considerarse una predicción sociológica; pero interpretarla de este modo sería obviamente despojarla de toda su fuerza ideológica. No es preciso imaginar que imponer una distinción operativa entre dos géneros discursivos es sucumbir al mito de cierto «desinterés científico» –una fantasía que ningún filósofo interesante de la ciencia ha suscrito durante el último medio siglo–. El tradicional desdeño arrogante del humanista hacia la investigación científica no se vuelve especialmente más plausible al disfrazarse de manera atractivamente vanguardista.

Si todo lenguaje expresa intereses específicos, resultaría que todo lenguaje es ideológico. Pero como ya hemos visto, el concepto clásico de ideología no se limita en modo alguno a «discurso interesado», o a la producción de efectos persuasivos. Se refiere más precisamente a los procesos por los que se enmascaran, racionalizan, naturalizan y universalizan cierto tipo de intereses, legitimándolos en nombre de ciertas formas de poder político; y es mucho lo que puede perderse desde el punto de vista político si se disuelven estas estrategias discursivas vitales en una categoría amorfa e indiferenciada de «intereses». Afirmar que todo lenguaje

es, en cierto nivel, retórico no es lo mismo que decir que todo lenguaje es ideológico. Como señala John Plamenatz en su obra *Ideology,* alguien que grite «¡Fuego!» en un teatro no está manifestando un discurso ideológico. Una modalidad de discurso puede codificar ciertos intereses, por ejemplo, pero no tener una particular intención de promoverlos o legitimarlos directamente; y, en cualquier caso, los intereses en cuestión pueden no tener una relación decisiva con el mantenimiento del orden social en su conjunto. Una vez más, los intereses en cuestión es posible que no sean en lo más mínimo «falsos» o tendenciosos, mientras que ya hemos visto que, al menos para algunas teorías de la ideología, esto sería necesario para poder calificar de ideológico un discurso. Quienes actualmente sostienen la tesis sofística de que todo lenguaje es retórico, como Stanley Fish en *Doing What Comes Naturally,* están dispuestos a reconocer que el discurso en el que enmarcan su posición no es tampoco otra cosa que un caso de petición especial; pero si un Fish está dispuesto a admitir que su propia teorización es algo retórica, es mucho más reacio a admitir que es un fragmento de *ideología.* Pues ello supondría reflexionar sobre los fines políticos que cumple un argumento semejante en el afianzamiento de la sociedad capitalista occidental; y Fish no está dispuesto a ampliar su enfoque teórico para abarcar estas cuestiones tan embarazosas. En realidad, su respuesta tendría que ser sin duda que él mismo es un producto tan de esa sociedad –lo que sin duda es cierto– que es incapaz de reflexionar sobre sus propios determinantes sociales –lo que sin duda es falso.

Por medio de la categoría de «discurso», en los últimos años algunos teóricos han registrado un desplazamiento desde primitivas posiciones políticas revolucionarias a reformistas de izquierdas. Este fenómeno se conoce en general como «posmarxismo»; y vale la pena indagar la lógica de esta larga marcha desde Saussure hasta la socialdemocracia.

En diversas obras de teoría política,[10] los sociólogos ingleses Paul Hirst y Barry Hindess rechazan con firmeza el tipo de epistemología clásica que supone cierta concordancia o «corresponden-

10. Véase especialmente Barry Hindess y Paul Hirst, *Pre-Capitalist Modes of Production,* Londres, 1975, y *Mode of Production and Social Formation,* Londres, 1977. John Frow presenta una teoría «semiótica» de la ideología en su obra *Marxism and Literary History,* Oxford, 1986, págs. 55-58.

cia» entre nuestros conceptos y la forma de ser del mundo. Pues si «la forma de ser del mundo» se define siempre conceptualmente, esta inveterada posición filosófica parecería viciosamente circular. Es una falacia racionalista –sugieren Hindess y Hirst– afirmar que lo que nos permite conocer es el hecho de que el mundo tiene la forma de un concepto –que de algún modo está convenientemente preestructurado para encajar con nuestro conocimiento de él–. Igual que para Paul de Man, no existe esta congruencia o vínculo interno entre mente y realidad, y por consiguiente ningún lenguaje epistemológico privilegiado que nos pudiese permitir un acceso directo a lo real. Pues para determinar si este lenguaje mide o no adecuadamente la correspondencia entre nuestros conceptos y el mundo, presumiblemente necesitaríamos otro lenguaje que garantizase la adecuación de *aquél*, y por consiguiente un retroceso potencialmente infinito de «metalenguajes». Más bien, hay que considerar los objetos no como algo externo al ámbito del discurso que pretende aproximarse a ellos, sino como algo totalmente interno a estos discursos, constituido cabalmente por ellos.

Aunque los propios Hindess y Hirst no lo digan –porque les inquieta la idea o porque no son conscientes de ello– esta posición es impecablemente nietzscheana. No hay, en absoluto, un orden determinado *en* la realidad, que para Nietzsche es un caos inefable; el significado es cualquier cosa que construimos arbitrariamente mediante nuestros actos de dar sentido. El mundo no se clasifica espontáneamente en especies, jerarquías causales, ámbitos discretos, etc., como podría pensar un realista filosófico; por el contrario, somos *nosotros* los que hacemos todo esto al hablar sobre él. Nuestro lenguaje no *refleja* tanto la realidad como la *significa*, le da forma conceptual. Así pues, es imposible responder a la pregunta de *qué* es aquello que recibe una forma conceptual: la realidad misma, antes de que lleguemos a constituirla mediante nuestros discursos, es sólo una *x* inexpresable.

Es difícil saber hasta dónde puede llevarse esta posición antirrealista. Nadie cree que el mundo se estructura en formas, independientemente de nuestras descripciones de él, en el sentido de que la superioridad literaria de Arthur Hugh Clough respecto a Alfred Lord Tennyson es sólo una distinción «dada» inscrita en la realidad desde el comienzo de los tiempos, totalmente autónoma de todo lo que podamos llegar a decir sobre el particular. Pero parece plausible creer que existe una distinción entre el vino y los *walla-*

bies, y no tenerla clara puede ser motivo de cierta frustración por parte de alguien que busque una bebida. Puede haber sociedades para las cuales estas cosas significan algo totalmente diferente que para nosotros, o incluso ciertos sistemas culturales extraños que no vieron la razón de *señalar* la citada distinción. Pero esto no significa que llenen sus bodegas de *wallabies* o animen a los niños a dar de comer a botellas de vino en el zoo. Sin duda es cierto que nosotros no podemos distinguir entre algunos tipos de plantas que para otra cultura son característicamente diferentes. Pero a un antropólogo le resultaría imposible dar con una sociedad que no conociese la distinción entre agua y ácido sulfúrico, pues sus miembros estarían desde hace tiempo en la tumba.

De forma parecida, es difícil saber lo lejos que se puede llevar la posición de que nuestros discursos no reflejan conexiones causales reales en la realidad –una doctrina empirista de la que sorprendentemente se han apropiado muchos posmarxistas–. Sin duda puede decirse que la tesis marxista de que la actividad económica determina finalmente la forma de una sociedad es sólo una relación causal que desean establecer los marxistas, por sus propias razones políticas, en vez de una jerarquía ya inscrita en el mundo que esté por descubrir. Es menos convincente decir que la relación causal aparente entre el hecho de que yo te golpee con una cimitarra y que caigas de bruces al suelo al momento es sólo una relación construida discursivamente para fines particulares.

La tesis «antiepistemológica» de Hindess y Hirst pretende entre otras cosas socavar la doctrina marxista de que una formación social se compone de diferentes «niveles», algunos de los cuales ejercen una determinación más significativa que otros. Para ellos, éste es sólo otro caso de ilusión racionalista, que considera la sociedad como algo ya estructurado internamente según los conceptos por los que nos apropiamos de ella en el pensamiento. No existe, pues, nada como una «totalidad social» ni nada como un tipo de actividad social que sea en general o por principio más determinante o privilegiada causalmente que otra. Las relaciones entre lo político, lo cultural, lo económico y el resto son las que *nosotros* creamos para fines políticos específicos en contextos históricos dados; en ningún sentido son relaciones que subsistan al margen de nuestro discurso. Una vez más, no es fácil ver cómo podría ampliarse esta posición. ¿Esto significa, por ejemplo, que por principio no podemos descartar la posibilidad de que la revolución bol-

chevique se desencadenase por el asma de Bogdanov o por la afición de Radek a la compota de cerdo? Si no existen jerarquías causales *en* la realidad, ¿por qué no habría de ser así? ¿Qué es lo que *limita* nuestras construcciones discursivas? No puede ser la «realidad», pues ésta es simplemente un *producto* de ellas; en cuyo caso podría parecer que somos libres, en una fantasía voluntarista, para tejer cualquier red de relaciones que se nos antoje. Está claro en cualquier caso que lo que comenzó como un argumento sobre epistemología ha pasado ahora a una oposición a la política revolucionaria; pues si se descarta la doctrina marxista de la determinación económica «en última instancia», tendrá que revisarse gran parte del discurso revolucionario tradicional. En lugar de este tipo de análisis «global», Hindess y Hirst instan en cambio al cálculo pragmático de los efectos políticos en una coyuntura social particular, algo mucho más familiar para el señor Neil Kinnock. Por coincidencia, esta teoría fue suscrita precisamente en la coyuntura histórica en que empezaban a declinar las corrientes radicales de los años sesenta y principios de los setenta bajo la influencia de una serie de ataques agresivos de la derecha política. En este sentido, fue una posición «coyuntural» en más aspectos de los que afirmaba.

La tesis de que los objetos son totalmente internos a los discursos que los constituyen plantea el espinoso problema de cómo podemos juzgar que un discurso ha concebido su objeto válidamente. Según esta teoría, ¿cómo puede alguien estar equivocado alguna vez? Si no existe un metalenguaje para medir la «correspondencia» entre mi lenguaje y el objeto, ¿que me impedirá concebir mi objeto de la manera que me plazca? Quizás aquí el rigor y la consistencia interna de mis argumentos son la prueba de fuego; pero la magia y el satanismo, por no decir la teología tomista, son perfectamente capaces de concebir sus objetos de forma internamente coherente. Además, siempre pueden producir efectos que alguien, desde alguna perspectiva, puede considerar políticamente beneficiosos. Pero si el metalenguaje es una ilusión, no parece haber forma de juzgar que cualquier perspectiva política particular es más beneficiosa que otra. En otras palabras, aquí la posición pragmática simplemente lleva la pregunta un paso atrás: si lo que valida mis interpretaciones sociales son los fines políticos que sirven, ¿cómo puedo validar estos fines? ¿O acaso estoy aquí de nuevo obligado a afirmar, de manera agresiva y dogmática, mis intereses sobre los tuyos, como hubiese recomendado Nietzsche? Para Hindess y

Hirst, no puede haber manera de refutar una posición política objetable apelando a la forma en que las cosas son en la sociedad, pues la forma de ser las cosas es sólo la manera en que uno las concibe. En cambio, uno debe apelar a los propios fines e intereses políticos –lo que significa que son éstos, y no la distinción entre el vino y los *wallabies,* lo meramente «dado»–. No pueden derivarse de la realidad social, pues la realidad social deriva de *ellos*; y están por ello obligados a permanecer tan misteriosamente huérfanos y autorreferenciales como la obra de arte para toda la tradición de la estética clásica.

En otras palabras, la cuestión del origen de los intereses es tan opaca para el posmarxismo como la de de dónde vienen los niños para el bebé. La posición marxista tradicional ha sido que los intereses políticos derivan de la propia ubicación en las relaciones sociales de la sociedad de clases; pero para el posmarxismo esto supondría la tesis no saussureana de que nuestros discursos políticos «reflejan» o «corresponden» a otra cosa. Si nuestro lenguaje no es sólo un reflejo pasivo de la realidad, sino que la constituye activamente, sin duda esto no puede ser así. No puede ser que tu lugar en un modo de producción te dé ciertos intereses objetivos que tus discursos políticos e ideológicos no hacen más que «expresar». No pueden existir intereses «objetivos» espontáneamente «dados» por la realidad; una vez más, los intereses son aquello que *construimos,* y en este sentido la política marca la pauta a la economía.

Podemos admitir alegremente que los intereses sociales no están por ahí como bloques de hormigón que esperan a ser apilados. No hay razón para suponer, como con razón afirman Hindess y Hirst, que la mera ocupación de un lugar en la sociedad le proporcione a uno automáticamente un conjunto de creencias y deseos políticos apropiados, como lo prueba el hecho de que no todas las mujeres son feministas. En realidad, los intereses sociales no son en modo alguno independientes de lo que hacemos o decimos; no son un significado dado que meramente ha de descubrir su significante apropiado o modalidad de discurso ideológico para encontrarse consigo mismos. Pero ésta no es la única manera de comprender el concepto de «intereses objetivos». Imaginemos una posición objetiva en el seno de la formación social conocida como tercer esclavo de galeras en la proa de estribor. Esta posición comporta ciertas responsabilidades, como remar sin parar durante quince horas y emitir un suave canturreo de elogio al emperador

cada hora. Decir que esta posición social viene ya inscrita con un conjunto de intereses no es más que decir que cualquiera que la ocupase haría bien en abandonarla, y esto no sería un mero capricho o manía por su parte. Esto no es necesariamente afirmar que esta idea la tendría espontáneamente un esclavo de galeras tan pronto se sentase en su puesto, o descartar al raro masoquista que obtuviese un gran placer en todo esto e intentase remar más rápido que los demás. La idea de que el esclavo, *ceteris paribus*, haría bien en escapar no es una idea que proceda de la perspectiva del ojo divino, más allá de todo discurso social; por el contrario, tiene más probabilidades de proceder de la perspectiva de la Liga de Esclavos de Galeras Evadidos. Aquí no tiene interés preguntarse por lo que imaginablemente nadie podría llegar a conocer. Cuando el esclavo de galeras tiene un arrebato de autorreflexión crítica, como musitar para sí mismo que «éste es un trabajo infernal», puede decirse razonablemente que su discurso expresa un interés objetivo, en el sentido de que lo quiere decir es que es un trabajo infernal no sólo para él sino para cualquiera. No hay una garantía divina de que el esclavo *llegue* a la conclusión de que puede haber formas más gratas de pasar el tiempo, o que no considere su tarea como una justa retribución por el delito de existir, o como una contribución creativa a la mayor gloria del imperio. Decir que tiene un interés objetivo por emanciparse no es más que decir que si él se *siente* de este modo, está trabajando bajo la influencia de la falsa conciencia. Es decir, además, que en ciertas condiciones óptimas –condiciones relativamente libres de esta coerción y mistificación– el esclavo podría llegar a reconocer este hecho. Reconocería que tenía interés en huir aun antes de que llegase a percibirlo, y esto es parte de lo que ahora percibe.

Al esclavo del galeras puede enseñarle el extraño teórico del discurso que encontró en diversos puertos, que los intereses que ahora estaba empezando a percibir no eran en modo alguno un reflejo pasivo de la realidad social, y que haría bien en tomárselo en serio. Sin duda apreciaría ya su fuerza, recordando los largos años durante los que sostuvo la idea de que ser azotado por el capitán del emperador era un honor impropio para un gusano como él, y recordando la penosa lucha interior que le condujo a sus opiniones actuales, más ilustradas. Puede llegar a comprender que la «opresión» es un asunto discursivo, en el sentido de que una condición se identifica como opresiva sólo por contraste con otra situación

menos opresiva o nada opresiva, y de que todo esto sólo se conoce mediante el discurso. En resumen, la opresión es un concepto normativo; alguien es oprimido no sólo si lleva simplemente una existencia penosa, sino si con ello le coartan ciertas capacidades creativas que podría desplegar, en aras de intereses ajenos. Y nada de esto puede determinarse más que discursivamente; uno no puede decidir que una situación es opresiva simplemente mirando una fotografía de la misma. Sin embargo, el esclavo de galeras se sentiría sin duda estupefacto si le dijesen que todo esto significa que «en realidad» no estaba oprimido. Es improbable que aceptase un juicio así con la ligera jocosidad tan cara a los teóricos posmodernos. En cambio, sin duda insistiría en que, si bien aquello de lo que se trata es ciertamente una interpretación, y por consiguiente algo siempre en principio discutible, lo que se impone a la interpretación es el *hecho* de que esta situación era opresiva.

El posmarxismo tiende a negar que exista una relación necesaria entre la propia posición socioeconómica y los propios intereses político-ideológicos. En el caso de nuestro esclavo de galeras, esta afirmación es sin duda falsa. Es ciertamente verdad, como adecuadamente insiste el posmarxismo, que la posición político-ideológica del esclavo no es un mero «reflejo» de su situación material. Pero sus posiciones ideológicas tienen realmente una relación interna con esas condiciones –no en el sentido de que estas condiciones sean la *causa* automática de aquéllas, sino en el sentido de que esta condición es su *razón*–. Estar sentado durante quince horas al día en la tercera fila de proa es aquello *sobre* lo que versan sus opiniones ideológicas. Lo que dice es sobre lo que hace; y lo que hace es la razón de lo que dice. Aquí lo «real» existe ciertamente antes y de manera independiente del discurso del esclavo, si se entiende por «real» ese conjunto específico de prácticas que constituyen la razón de lo que dice, y son su referente. Sin duda es cierto que estas prácticas se transformarán interpretativamente cuando el esclavo llegue a sus ideas emancipatorias; se verá impulsado a revisar teóricamente esas condiciones en una perspectiva muy diferente. Éste es el núcleo de la verdad de la posición posmarxista: que los «significantes» o los medios de representación política o ideológica, están siempre activos con respecto a lo que significan. En este sentido los intereses político-ideológicos no son sólo la expresión obediente y espontánea de condiciones socioeconómicas «dadas». Lo que se representa no es nunca una realidad

«bruta», sino que estará moldeado por la propia práctica de representación. Así, los discursos políticos e ideológicos producen sus propios significados, conceptualizan la situación de diferentes maneras.

De aquí sólo hay un corto paso –un paso que dan precipitadamente Hindess y Hirst– a imaginar que *toda la situación socioeconómica* en cuestión se define simplemente por intereses políticos e ideológicos, sin una realidad más allá de ellos. En términos semióticos, Hindess y Hirst han invertido meramente el modelo empirista: mientras que en el pensamiento empirista se considera que el significante se sigue espontáneamente del significado –en el sentido de que el mundo nos enseña, por así decirlo, a representarlo– ahora se trata de que el significado se sigue obedientemente del significante. La situación es precisamente como la definen los discursos ideológicos. Pero esto es fundir los intereses políticos e ideológicos tan drásticamente como el marxismo más vulgar. Pues de hecho existen intereses económicos, como desear un salario o condiciones de trabajo mejores, que quizá todavía no hayan conseguido una expresión *política*. Y estos intereses pueden declinarse en toda una serie de formas políticas en conflicto. Así, además de invertir la relación entre significado y significante, Hindess y Hirst incurren también en una fatal confusión semiótica entre *significado* y *referente*. Pues aquí el referente es toda la situación socioeconómica, los intereses contenidos que entonces son significados de diferentes maneras por la política y la ideología, pero no son idénticos a éstas.

Tanto si la «economía» da lugar a la «política» como al contrario, como afirmaría el posmarxismo, la relación en ambos casos es esencialmente causal. Bajo la concepción posmarxista está la noción saussureana de que el significante «produce» el significado. Pero de hecho este modelo semiótico es bastante insuficiente para comprender la relación entre las situaciones materiales y el discurso ideológico. La ideología ni legisla estas situaciones para darles origen, ni está simplemente «causada» por ellas; más bien, la ideología ofrece un conjunto de *razones* para estas condiciones materiales. En resumen, Hindess e Hirst pasan por alto las funciones *legitimadoras* de la ideología, distrayéndose en un modelo causal que no hace más que dar la vuelta al marxismo vulgar. La relación entre un objeto y sus medios de representación no es, de manera decisiva, la misma que la existente entre una práctica ma-

terial y su legitimación o mistificación ideológica. Hindess e Hirst no lo advierten en razón del carácter indiferenciado e omniabarcante de su concepto de discurso. Para ellos, el discurso «produce» objetos reales; y por ello el lenguaje ideológico es sólo una manera en que estos objetos se constituyen. Pero esto sencillamente no identifica la especificidad de este lenguaje, que no es precisamente cualquier manera de constituir la realidad, sino una con las funciones más particulares de explicar, racionalizar, ocultar, legitimar, etc. Se confunden falsamente dos sentidos del discurso: los que se consideran constitutivos de nuestras prácticas y aquellos en los que hablamos sobre éstas. En resumen, la ideología *se pone en acción* en la situación «real» de manera transformadora; y en cierto sentido es irónico que un par de teóricos tan ávidos de subrayar la actividad del significante lo hayan pasado por alto. En otro sentido, no es en absoluto irónico: pues si nuestros discursos son constitutivos de nuestras prácticas, no parecería haber una distancia útil entre ambos, en la que pudiese tener lugar esta función transformadora. Y hablar aquí de función transformadora implica que hay algo preexistente en este proceso; algo referente, algo *sobre lo que se opera*, lo que no es posible si el significante simplemente crea la situación «real».

Lo que Hindess e Hirst desafían de manera implícita es nada menos que el concepto mismo de representación. Pues la idea de representación sugeriría que el significado existe antes de su significante, y entonces está reflejado obedientemente por éste; y esto, una vez más, va en contra del meollo de la semiótica saussureana. Pero al rechazar correctamente una ideología *empirista* de la representación, erróneamente creen que han desechado la noción en sí. Nadie está muy enamorado actualmente de una idea de representación en la que lo significado presenta espontáneamente su propio significante; y en la que se imagina que existe un vínculo orgánico entre ambos, de forma que lo significado *únicamente* puede representarse de este modo; y en la que el significante en modo alguno altera lo significado, sino que es un medio de expresión neutral y transparente. En consecuencia, muchos posmarxistas abandonan el término mismo «representación», mientras a su alrededor las masas trasnochadas siguen hablando de que una fotografía de un *chipmunk* «representa» un *chipmunk,* o un conjunto de círculos soldados «representa» los Juegos Olímpicos. No hay razón para imaginar que las convenciones complejas que supone

asociar una imagen con su referente se explican adecuadamente por la versión empirista del proceso, y no hay necesidad de renunciar a intentar dar una explicación de la primera simplemente porque este último modelo ha caído en descrédito. El término «representación» tiene usos perfectamente válidos, como sabe el populacho, y quizá también algunos posmarxistas; es sólo una práctica cultural más artificiosa que la que solían concebir los empiristas.

La razón por la que Hindess e Hirst quieren desechar la noción misma de representación en modo alguno es inocente desde el punto de vista ideológico. Desean hacerlo porque desean negar la clásica afirmación marxista de que existe una relación interna entre condiciones socioeconómicas particulares, y tipos específicos de posiciones políticas o ideológicas. Por ello afirman que o bien los intereses socioeconómicos no son más que el producto de los políticos e ideológicos, o que ambos están en niveles muy diferentes, sin una necesaria vinculación entre ambos. La semiótica, una vez más, es una suerte de política –si esto es así, tendrían que desecharse muchas tesis marxistas tradicionales que postulan que la transformación socialista de la sociedad va necesariamente en interés de la clase trabajadora–. La lingüística saussureana se utiliza una vez más de manera hábil para la causa del reformismo social –una causa que cobra más reputación que lo que podría parecer por su sugestiva asociación con la «teoría del discurso».

El lado constructivo de la posición de Hindess e Hirst es que hay muchos intereses políticos que no están en modo alguno vinculados a situaciones de *clase,* y que lamentablemente el marxismo clásico ha ignorado con demasiada frecuencia esta verdad. Estos movimientos políticos no de clase empezaron a cobrar fuerza en los años setenta, y los escritos de los posmarxistas son entre otras cosas una respuesta teórica creativa a este hecho. Aun así, la iniciativa de cortar todo vínculo necesario entre situaciones sociales e intereses políticos, que quiere ser una generosa apertura a estos nuevos desarrollos, les hace un flaco favor. Pensemos, por ejemplo, en el caso del movimiento feminista. Sin duda es cierto que no existe una relación orgánica entre la política feminista y la clase social, *a pesar de* aquellos marxistas reduccionistas que se esfuerzan vanamente por embutir la primera en la última. Pero hay razones para afirmar que existe una relación interna entre ser mujer (una situación social) y ser feminista (una situación política). No

hace falta decir que esto no equivale a suponer que todas las mujeres se vuelven espontáneamene feministas; pero es afirmar que *deben* serlo, y que una comprensión no mistificada de su condición social oprimida les llevaría lógicamente en esa dirección. Lo mismo puede decirse de otras corrientes políticas no de clase vigentes en los años setenta: parece extraño afirmar, por ejemplo, que existe una conexión puramente contingente entre ser parte de una minoría étnica oprimida y desempeñar un papel activo en la política antirracista. La relación entre ambas cosas no es «necesaria» en el sentido de ser natural, automática o ineluctable; pero aun así es, en términos saussureanos, una relación «motivada» en vez de puramente arbitraria.

Sugerir que alguien *debe* adoptar una posición política particular puede sonar peculiarmente paternalista, dictatorial y elitista. ¿Quién soy yo para presumir que se qué es lo que va en interés de otro? ¿No es éste precisamente el estilo en que han hablado durante siglos los grupos y clases dominantes? El hecho es que estoy en posesión plena de mis intereses, y nadie puede decirme qué debo hacer. Yo soy totalmente transparente a mí mismo, tengo una concepción totalmente desmistificada de mis condiciones sociales y no toleraré ningún tipo de sugerencia de nadie, por congenial y solidario que sea su tono. No necesito que ningún elitista paternalista me diga cuáles son mis intereses «objetivos», porque de hecho no me comporto de una manera que vaya en su perjuicio. Aun cuando yo coma cinco kilos de salchichas al día, fume sesenta cigarrillos antes del mediodía y haya aceptado voluntariamente un recorte salarial del cincuenta por ciento, rechazo la idea de que tenga algo que aprender de nadie. Quienes me dicen que estoy «mistificado», sólo porque paso los fines de semana haciendo trabajos de jardinería gratuitos para el terrateniente local, simplemente están intentando embaucarme con su jerga pretenciosa.

Por lo que respecta a la relación entre intereses sociales y creencias ideológicas, en el capítulo 2 vimos que de hecho son muy variables. Aquí no hay una homología simple y sencilla: las creencias ideológicas pueden significar intereses materiales, disfrazarlos, racionalizarlos o disimularlos, ir en contra de ellos, etc. Sin embargo, para el pensamiento monista de Hindess e Hirst, no puede haber más que una única relación fija e invariable entre ellos: y no una relación cualquiera. Es cierto que en sus textos, asombrosamente repetitivos, el solapado término «necesario» se desliza oca-

sionalmente en esta formulación: en toda una serie de deslices, pasan de afirmar que las formas políticas y económicas no pueden concebirse como una representación *directa* de los intereses de clase, a afirmar que no existe una vinculación *necesaria* entre ambas, y a sugerir que no existe vinculación alguna entre ellas. «No puede haber justificación –escriben– para una "lectura" de la política y la ideología en favor de los intereses de clase que supuestamente representan... las luchas políticas e ideológicas no pueden concebirse como luchas de las clases económicas.»[11] La estratagema teórica es bastante clara: el feminismo, la política étnica o ecológica no están obviamente relacionados de manera interna con intereses de clase, en cuyo caso tampoco lo están el socialismo o la ideología *tory*.

Aquí, como en casi todos sus argumentos, Hindess y Hirst sobreactúan teatralmente ante las formas reduccionistas del marxismo. Todo su discurso es una prolongada distorsión en la otra dirección, exagerando imprudentemente una posición por lo demás válida. Si las relaciones entre formas ideológicas e intereses sociales no están fijadas ni dadas para toda la eternidad, ¿por qué descartar dogmáticamente la posibilidad de que algunos tipos de discurso ideológico pueden estar más estrechamente vinculados a estos intereses que otros? ¿Por qué limitar el propio pluralismo de este modo autodenegador? ¿Qué práctica restrictiva autoimpuesta y *a priori* opera aquí? Si es cierto que no existe una relación «motivada» entre, por ejemplo, un intelectual pequeño-burgués y el hecho de oponerse al fascismo, ¿se sigue de ello que no existe esta relación entre la ideología puritana y la burguesía temprana, o entre las creencias antiimperialistas y la experiencia del colonialismo, o entre el socialismo y un desempleo de por vida? ¿Son todas estas relaciones tan arbitrarias como ser antisemita y expresionista abstracto a la vez? «La práctica política –afirman– no reconoce intereses de clase y luego los representa: constituye los intereses que representa.»[12] Si esto comporta que el «significante» de la práctica política está activo con respecto al «significado» de los intereses sociales, modificándolos y transformándolos por sus intervenciones, es difícil ver por qué se desearía negar esta posición. Si signi-

11. A. Cutler, B. Hindess, P. Hirst y A. Hussain, *Marx's «Capital» and Capitalism Today*, vol. 1, Londres, 1977, págs. 222, 236.
12. Ibíd., pág. 237.

fica –por volver a nuestro ejemplo del esclavo de galeras– que este hombre no tiene intereses de ningún tipo relevantes para su posición de clase antes de que los discursos políticos le animasen a expresarlos, es claramente falso. En realidad, el esclavo tenía toda una serie de intereses asociados con su situación material –intereses en tomar un pequeño descanso de vez en cuando, en no oponerse gratuitamente a sus superiores, en sentarse detrás de un esclavo algo más corpulento para que le proteja del sol, etc.–. Precisamente estos tipos de intereses materiales son los que operará su discurso político e ideológico, cuando lo adquiera, elaborándolos, dándoles coherencia y transformándolos de diversas maneras; y en este sentido los intereses materiales existen indudablemente antes y de manera independiente respecto a los político-ideológicos. La situación material es el *referente* del discurso político del esclavo, no el *significado* de éste –si por esto se supone que creemos que está totalmente *producida* por él–. Hindess y Hirst temen que negar que la condición nada envidiable de esclavo es el producto de un lenguaje político-ideológico es imaginar que se trata sólo de un hecho «bruto», independiente del discurso sin más. Pero esta aprensión es bastante innecesaria. No existe una manera no discursiva en la que el esclavo pueda decidir no oponerse a sus superiores; su situación «real» está inseparablemente ligada a una interpretación lingüística de uno u otro tipo. Sencillamente, es erróneo unir *estos* tipos de interpretación, inscritos en todo lo que hacemos, con aquellas formas de discurso específicas que nos permiten criticar, racionalizar, suprimir, explicar o transformar nuestras condiciones de vida.

Hemos visto que Hindess y Hirst rechazan la idea de que los intereses políticos representan intereses sociales o económicos dados de antemano. Sin embargo, aún utilizan el *término* «representación»; pero el significante constituye ahora por completo lo que significa. Esto quiere decir, de hecho, que han desembocado no en una teoría de la representación sino en una filosofía de la identidad. La representación o significación depende de una diferencia entre lo que presenta y lo que es presentado: una razón por la que una fotografía de un *chipmunk* representa un *chipmunk* es porque no es el animal real. Si la fotografía constituyese de algún modo el *chipmunk* –si, en una fantasía berkeleyana, la criatura no tuviese existencia hasta que fuese captada por la cámara– no haría de re-

presentación de aquél. Lo mismo puede decirse de la referencia de Hindess y Hirst a lo político/ideológico y lo social/económico. Si lo primero determina realmente lo último, coincide con ello y aquí no puede hablarse de representación en modo alguno. Ambos resultan tan indisolubles como una palabra y su significado. Así, el modelo semiótico que rige aquí su pensamiento, erróneamente, es el modelo saussureano que distingue entre significante y significado, o palabra y concepto, en vez de entre signo y referente.

El resultado de esta drástica separación del economismo –que sostendría que lo político/ideológico representa pasiva y directamente intereses de clase– es una hiperpolitización. Lo que ahora domina en solitario es la política, no la economía. Y tomada en cualquier sentido literal, esta posición es simplemente absurda. ¿Se nos pide que creamos que la razón por la que algunas personan votan a los conservadores no es porque temen que un gobierno laborista pueda nacionalizar sus propiedades, sino que su estima de la propiedad está *creada* por el acto de votar al partido conservador? ¿Tiene interés un proletario en conseguir mejores condiciones de vida sólo porque es socialista? Según este argumento, resulta imposible decir *de qué* trata realmente la política. No existe una «materia prima» sobre la que actúen la política y la ideología, pues los intereses sociales son el producto de éstas, y no la causa de la que surgen. La política y la ideología se convierten, de este modo, en prácticas puramente autoconstituidas y tautológicas. Es imposible decir de dónde surgen; simplemente caen del cielo, como cualquier otro significante trascendental.

Si los intereses de la clase trabajadora no derivan de sus condiciones socioeconómicas, no hay nada en esta clase que se *resista* a que se «conciba» política o ideológicamente de varias maneras. Todo lo que se resiste a mi propia concepción política de la clase es la concepción política de otra persona. Así, la clase trabajadora, o bien cualquier otro grupo subordinado, se vuelve arcilla en manos de quienes deseen cooptarla para alguna estrategia política, estirada por uno y otro lado por socialistas y fascistas. Si el socialismo no va necesariamente en interés de los trabajadores, pues de hecho los trabajadores no tienen intereses al margen de aquellos que se «conciben» para ellos, ¿por qué diablos habrían de molestarse en ser socialistas? *Ahora*, volverse socialistas no va en su propio interés, pues nada en sus condiciones concretas lo exigiría; sólo se volverán socialistas cuando su identidad actual se haya transformado

en el proceso de volverse socialistas. Pero ¿por qué habrían de embarcarse alguna vez en este proceso? Porque no hay nada en sus condiciones actuales que constituya la mínima motivación para ello. La identidad política futura que pueden alcanzar no tiene relación alguna con su identidad socioeconómica actual. Hay meramente una separación neta entre ambas, como la existente para aquellos filósofos humeanos para quienes lo que yo soy a los veinte años no tiene relación alguna con lo que seré a los sesenta años.

En cualquier caso, ¿por qué debe volverse alguien socialista, feminista o antirracista, si estos intereses políticos no son en modo alguno una respuesta a la forma de ser de la sociedad? (porque, recordémoslo, la sociedad no es, en opinión de Hindess y Hirst, de ningún modo hasta que ha sido concebida políticamente de cierta manera). Por supuesto, tan pronto Hindess y Hirst empiecen a explicar (*con pelos y señales*) por qué son socialistas se encontrarán inevitablemente aludiendo a algo muy parecido a «como es la sociedad»; pero en sentido estricto esta noción les resulta inadmisible. La política radical se vuelve, así, una especie de opción moral, sin base en una situación real; y estos rigurosos postalthusserianos recaen en aquella herejía humanista que el marxismo conoce como «moralismo». Al parecer, algunas personas son feministas o socialistas como otras son entusiastas de los ovnis; y su finalidad es «concebir» a los demás grupos o clases de una manera que fomente estratégicamente esos intereses, a pesar de que no hay una razón «dada» por la que dichos grupos o clases deban tener el menor interés en el proyecto.

Atentos a estos y otros problemas, los posmarxistas Ernesto Laclau y Chantal Mouffe nos ofrecen en su obra *Hegemonía y estrategia socialista*,[13] una versión modificada de la posición de Hindess y Hirst. Laclau y Mouffe suscriben íntegramente la doctrina de Hindess y Hirst según la cual, en palabras de los primeros, «no existe conexión lógica alguna» (84) entre la posición de clase y la política/ideológica. Presumiblemente esto significa que es una total coincidencia que todos los capitalistas no sean también socialistas revolucionarios. Laclau y Mouffe también señalan que «la hegemonía presupone la construcción de la identidad misma de los agentes sociales [que son homogeneizados]» (58), una formu-

13. Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy*, Londres, 1985 (todas las referencias a las páginas de esta obra se dan entre paréntesis, después de las citas).

lación que deja en el aire la cuestión de *qué* se «construye» aquí. Esto significa o bien que no hay agentes sociales hasta que los crea el proceso de hegemonía política, en cuyo caso la hegemonía es un asunto circular y autorreferencial, que al igual que una obra de ficción literaria perfila secretamente la realidad sobre la que afirma actuar; o bien que *existen* agentes sociales, pero el proceso de hegemonía les da una identidad totalmente diferente de la suya propia –en cuyo caso, como hemos visto, es difícil saber por qué estos agentes tendrían que estar lo más mínimamente motivados para saltar el abismo entre su identidad actual y la putativa.

Mientras que Hindess y Hirst cortan bruscamente todos los lazos «necesarios» entre condiciones sociales e intereses políticos, Laclau y Mouffe, aun apoyando esta iniciativa, pintan una imagen más matizada. Tal vez no haya una relación *lógica* entre estos dos ámbitos; pero esto no significa que simplemente, como señalan Hindess y Hirst, las formas políticas e ideológicas crean los intereses socioeconómicos, pues esto, como astutamente reconocen Laclau y Mouffe, no es más que recaer en la misma ideología de la identidad que pretende evitar el posmarxismo. Si los diversos elementos de la vida social –por así decirlo, aquellos grupos que esperan ser hegemonizados en una estrategia política radical– no conservan una cierta contingencia e identidad propias, la práctica de la hegemonía significa simplemente fusionarlos en un nuevo tipo de totalidad cerrada. En ese caso, el principio unificador del todo social no es ya «la economía» sino la propia fuerza hegemonizadora, que está en una relación cuasitrascendental con los «elementos sociales» sobre los que opera. Laclau y Mouffe introducen, en consecuencia, algunas cautas cualificaciones. Como hemos visto, su posición es que la hegemonía construye –presumiblemente «de manera total»– la identidad misma de los agentes o elementos en cuestión; pero en otros lugares de su texto la representación hegemónica «modifica» (58) o «contribuye a» (110) los intereses sociales representados, lo que significaría que ejercen cierta influencia y autonomía propias. En otro lugar, y en un notable equívoco, sugieren que la identidad de los elementos se «modifica al menos parcialmente» (107) por su articulación hegemónica –una expresión en la que todo depende de la partícula evasiva «al menos»–. En otro punto, los autores afirman que una vez hegemonizados políticamente los agentes sociales, su identidad deja de estar constituida «exclusivamente» (58) por su ubicación social.

El dilema está claro. Parece especialmente arrogante decir que, por ejemplo, tan pronto es «homogeneizado» un grupo de mujeres oprimidas –se convierten en parte de una estrategia política más amplia– su actual identidad se subsume totalmente en el proceso. Lo que serán entonces no tiene relación con lo que son ahora. Si esto es así, el proceso hegemonizador parece tan dominante y totalizador como lo era «la economía» para el marxismo «vulgar». Pero si se concede mucha importancia al tipo de intereses que tienen ahora estas mujeres, en su condición «prehegemonizada», entonces –teme el posmarxismo– estamos en peligro de recaer en un modelo empirista de la representación, en el que los discursos político-ideológicos simplemente «reflejan» o «representan» de forma pasiva intereses sociales constituidos de antemano. Laclau y Mouffe regatean de manera excelente entre estas particulares Escila y Caribdis, pero el nervio de la operación se desvirtúa en las incongruencias textuales de su obra. Los autores, a la búsqueda de un terreno intermedio, no buscan ni una total separación entre ambas esferas en cuestión, ni una fusión total entre ambas, al estilo de Hindess y Hirst. En cambio insisten en una «tensión» entre ambas, en la que lo económico está y no está presente en lo político, y viceversa. Pero su texto sigue dudando sintomáticamente entre la concepción «extrema» de que el significante determina totalmente el significado –la hegemonía política construye «la identidad misma» de los agentes sociales– y la posición más templada de que los medios de representación político-ideológica tienen un *efecto* sobre los intereses sociales que representan. En otras palabras: la lógica de la *política* de Laclau y Mouffe –su correcta preocupación por salvaguardar la «autonomía relativa» de los intereses sociales específicos de la mujer, de los grupos étnicos, etc.– no coincide totalmente con la lógica de una *teoría* postestructuralista consumada que no reconociese una realidad «dada» más allá del omnipotente dominio del significante.

Hegemonía y estrategia socialista tiene al menos un rechazo inequívoco de la noción de «intereses objetivos», a la que no encuentra sentido alguno. Pero ello se debe sólo a que se atiene implícitamente a una versión totalmente insostenible de esta idea, por lo que comprensiblemente procede a rechazarla. Para Laclau y Mouffe, los intereses objetivos significan algo igual que los intereses que nos proporciona automáticamente nuestro lugar en las relaciones de producción; y por supuesto tienen razón al descartar esta idea

como una forma de reduccionismo económico. Pero ya hemos visto que hay formas más interesantes de formular este concepto. Un interés objetivo significa, entre otras cosas, un curso de acción que de hecho va en mi interés pero que yo no reconozco actualmente como tal. Si esta noción es ininteligible, parece seguirse que yo estoy siempre en posesión perfecta y absoluta de mis propios intereses, lo que es obviamente un sinsentido. No es necesario temer que los intereses objetivos existan de algún modo fuera del discurso social sin más; la expresión alude únicamente a intereses válidos y enmarcados discursivamente que no existen para mí en este momento. Sin embargo, tan pronto he percibido estos intereses, soy capaz de atender retrospectivamente a mi situación anterior y reconocer que lo que creo y deseo ahora es lo que habría creído y deseado antes si hubiese estado en condiciones de hacerlo. Y estar en condiciones de hacerlo significa estar libre de la coerción y mistificación que de hecho entonces me impidieron reconocer lo que era beneficioso para mí. Nótese que aquí opera tanto una continuidad como una discontinuidad, identidad y diferencia: lo que soy ahora no es lo que era entonces, pero puedo ver que yo *debería* haber perseguido entonces aquello por lo que ahora lucho, sólo con que hubiese comprendido mejor mis circunstancias. Así, esta posición va en contra tanto de la noción de que yo soy siempre idéntico a mí mismo, siempre conozco secretamente mis propios intereses, como de la posición «discontinua» de que aquello que ahora soy, en tanto que ser políticamente consciente de mí mismo, no tiene nada que ver con lo que era cuando mis intereses no estaban claros. Al sobrerreaccionar a la anterior fantasía, el posmarxismo corre el grave riesgo de caer en esta última posición, políticamente estéril.

¿Qué lleva a un radical político a intentar hegemonizar a un grupo social antes que otro? Sin duda, la respuesta sólo puede ser que ha decidido que la situación «dada» de este grupo, interpretada y transformada apropiadamente, es relevante para el proyecto radical. Si el capitalista monopolista no tiene intereses al margen de la manera en que se expresan políticamente, no parecería haber razón alguna por la que la izquierda política no deba aplicar una enorme energía con objeto de ganarle para su causa. El hecho de que no lo hagamos es porque consideramos que los intereses sociales *dados* de los miembros de esta clase le dan muchas menos posibilidades de volverse socialista que, por ejemplo, a los para-

dos. No va en el interés de los hombres volverse feministas (aunque sin duda sí en sus intereses a largo plazo) y este hecho tiene consecuencias políticas claras: significa que las feministas no deben desperdiciar demasiado su precioso tiempo político intentando ganarse a los hombres, pero tampoco deberían inspeccionar la boca de este extraño caballo regalado. Así, la cuestión de qué importancia atribuye uno a los intereses «dados» –o de si existen en absoluto– tiene una importancia decisiva para la política práctica. Si no existe una relación «necesaria» entre las mujeres y el feminismo, o entre la clase trabajadora y el socialismo, el resultado sería una política desastrosamente ecléctica y oportunista, que simplemente incluiría en su proyecto a cualesquiera grupos sociales que en ese momento pareciesen más apropiados para él. No habría una buena razón por la que la lucha contra el patriarcado debiera ser encabezada por hombres, o la lucha contra el capitalismo dirigida por los estudiantes. Los marxistas no tienen objeción alguna contra los estudiantes, pues en ocasiones se han encontrado ellos mismos en esta nada envidiable situación; pero por importantes que pueda ser en ocasiones desde el punto de vista político la *intelligentsia*, no puede constituir la tropa principal en la lucha contra el capitalismo. No puede hacerlo porque no está socialmente ubicada en el proceso de producción de una manera en que sea capaz de derribarlo. En este sentido la relación entre ciertas posiciones sociales, y ciertas formas políticas, es «necesaria» –lo que, repitámoslo, no quiere decir que sea inevitable, espontánea, esté garantizada o dada por Dios–. Estos cómodos disfraces de dicha posición pueden dejarse a las fantasías del posmarxismo.

Hemos visto que una rama particular de la semiótica o la teoría del discurso fue el medio esencial por el que todo un sector de la izquierda política cambió su base política del revolucionismo al reformismo. No es una coincidencia que esto haya sucedido precisamente cuando la primera estrategia se enfrentó a auténticos problemas. A pesar de sus indudables logros, la teoría del discurso proporcionó la *ideología* de esta retirada política –una ideología especialmente seductora para los intelectuales de la izquierda «cultural»–. Hindess y Hirst suscriben ahora una política que difícilmente podría calificarse de radical, mientras que Laclau y Mouffe, si bien algo más explícitamente anticapitalistas, en *Hegemonía y estrategia socialista* no dicen prácticamente nada sobre el concepto mismo de ideología. En este medio teórico rarificado, toda refe-

rencia a la clase social o a la lucha de clases pasó a tacharse rápidamente de «vulgar» o reduccionista, en una reacción de pánico a un «economismo» que en cualquier caso todo socialista inteligente había abandonado mucho tiempo atrás. Y entonces, tan pronto esta posición se convirtió en la ortodoxia de moda de sectores de la izquierda política, un sector de la clase trabajadora inglesa se embarcó en la fase mayor y más prolongada de militancia industrial de los anales de la historia sindical inglesa...

Con Laclau y Mouffe, llega a su apogeo lo que Perry Anderson ha denominado la «inflación del discurso» en el pensamiento postestructuralista. En una desviación herética de su mentor intelectual Michel Foucault, Laclau y Mouffe niegan toda validez a la distinción entre prácticas «discursivas» y «no discursivas», en razón de que una práctica está estructurada de acuerdo con un discurso. La réplica sumaria a esto es que una práctica puede estar organizada como un discurso, pero de hecho es una práctica más que un discurso. No es necesario confundir las cosas y homogeneizarlas para subsumir bajo el mismo nombre algo como predicar un sermón y quitarse un guijarro del oído izquierdo. Una manera de *comprender* un objeto se proyecta simplemente en el propio objeto, en una iniciativa idealista conocida. En un estilo notablemente academicista, el análisis contemplativo de una práctica reaparece súbitamente en su misma esencia. ¿Por qué habríamos de querer *llamar* a un edificio un «menú», sólo porque en una guisa estructuralista podemos examinarlo de ese modo? El hecho de que esta iniciativa no es necesaria (para los humeanos Laclau y Mouffe no hay necesidad de nada) revela que no es nada inocente. La categoría de discurso se infla hasta el punto en que «imperializa» el mundo entero, borrando la distinción entre pensamiento y realidad material. Esto tiene por efecto socavar la crítica de la ideología –pues si las ideas y la realidad material están dadas indisolublemente juntas, no puede haber cuestión para preguntar de dónde vienen realmente las ideas sociales–. El nuevo héroe «trascendental» es el propio discurso, aparentemente anterior a todo lo demás. Sin duda es una falta de modestia de los profesores, tan profesionalmente preocupados por el discurso como están, proyectar sus propias preocupaciones a todo el mundo, en esta ideología conocida como (post-) estructuralismo. Es como si al preguntar el camino a un crítico teatral nos dijese que saliésemos por la izquierda del escenario al fi-

nal de High Street, rodeásemos el primer anfiteatro de enfrente y nos fuésemos en dirección al telón de fondo de las colinas. El lenguaje neonietzscheano del posmarxismo, para el cual hay poco o nada «dado» en la realidad, pertenece a un periodo de crisis política –a una época en la que podría parecer que los intereses sociales tradicionales de la clase trabajadora se habían esfumado de la noche al día, dejándonos con nuestras formas hegemónicas y el precioso contenido material–. Los teóricos del discurso posmarxistas deben proscribir la cuestión del origen de las ideas; pero sin duda podemos aplicarles el cuento a ellos mismos. Pues toda teoría está arraigada históricamente por sí misma en una fase particular del capitalismo avanzado, y es, así, testimonio vivo en su misma existencia de esta relación «necesaria» entre formas de conciencia y realidad social que niega de manera tan vehemente. Lo que se postula como una tesis *universal* sobre el discurso, la política y los intereses, como sucede a menudo con las ideologías, está atento a todo menos a sus propias bases históricas de posibilidad.

CONCLUSIÓN

A lo largo de este libro he intentado esbozar parte de la historia del concepto de ideología, y aislarlo de algunas confusiones conceptuales de que ha sido objeto. Pero al hacerlo me ha interesado también presentar mis propias ideas sobre el particular, que voy a examinar aquí sumariamente para concluir.

El término «ideología» tiene una amplia gama de acepciones históricas, desde el inmanejable amplio sentido de la determinación social del pensamiento, a la idea sospechosamente estrecha del despliegue de ideas falsas en interés directo de la clase dominante. A menudo se refiere a la manera en que los signos, significados y valores contribuyen a reproducir un poder social dominante; pero esto también puede denotar cualquier fusión significativa entre discurso e intereses políticos. Desde una perspectiva radical, el primer sentido es peyorativo, mientras que el último es más neutral. Mi opinión es que ambos sentidos del término tienen sus usos, pero se ha generado una considerable confusión a raíz del fracaso al tratar de separarlos.

La concepción racionalista de las ideologías como sistemas de creencias conscientes y bien articulados es obviamente insuficiente: pasa por alto las dimensiones afectiva, inconsciente, mítica o simbólica de la ideología; la manera en que constituye las relaciones vividas y aparentemente espontáneas del sujeto a una estructura de poder y llega a proporcionar el color invisible de la propia vida cotidiana. Pero si la ideología es en este sentido principalmente un discurso performativo, retórico, pseudoproposicional, esto no quiere decir que carezca de un importante contenido proposicional –o que proposiciones como las que formula, incluidas las morales y normativas, no pueden valorarse en cuanto a su verdad o falsedad–. Gran parte de lo que dicen las ideologías es verdadero, y sería ineficaz en caso contrario; pero las ideologías contienen también muchas proposiciones flagrantemente falsas, y ello menos por una cualidad inherente que por las distorsiones a las que se ven comúnmente forzadas en su intento de ratificar y legitimar sistemas políticos injustos y opresivos. La falsedad en cues-

tión, como hemos visto, puede ser epistémica, funcional o genérica, o una combinación de las tres.

Las ideologías dominantes, y en ocasiones las de oposición, utilizan a menudo mecanismos como la unificación, identificación espuria, naturalización, engaño, autoengaño, universalización y racionalización. Pero no lo hacen universalmente; en realidad es dudoso que se pueda atribuir a la ideología alguna característica *invariable*. Estamos menos ante una esencia de ideología que ante una red solapada de «parecidos de familia» entre diferentes estilos de significación. Así pues, tenemos que ser escépticos ante las diversas concepciones esencialistas de la ideología: ante la posición historicista de que es la cosmovisión coherente de un «sujeto de clase»; ante la teoría de que se segrega espontáneamente por las estructuras económicas de la sociedad; o ante la doctrina semiótica de que significa «cierre discursivo». Todas estas perspectivas contienen un núcleo de verdad; pero tomadas aisladamente resultan parciales y fallidas. La concepción «sociológica» de que la ideología constituye el «cemento» de una formación social, o la «proyección cognitiva» que orienta a sus agentes en la acción, tiene demasiado a menudo un efecto despolitizador, vaciando el concepto de ideología de todo conflicto y contradicción.

La ideología, en sus formas dominantes, se concibe a menudo como una resolución mítica o imaginaria de estas contradicciones, pero sería insensato sobrestimar su éxito en la consecución de este fin. No es ni un conjunto de discursos difusos ni un todo inconsútil; si su impulso primero tiende a identificar y homogeneizar, está fragmentada y desarticulada por su carácter *relacional*, por los intereses en conflicto entre los que debe negociar incesantemente. No es en sí, como parece sugerir cierto marxismo historicista, el principio fundador de la unidad social, sino que más bien se esfuerza por reconstituir esa unidad en el nivel imaginario a manos de la resistencia política. Como tal, nunca puede ser algo «ultramundano» o un simple pensamiento ociosamente desconectado; por el contrario, debe figurar como una fuerza social organizadora que constituye activamente a los sujetos humanos en la raíz de su experiencia vivida y pretende dotarles de formas de valor y creencia relevantes para sus tareas sociales específicas y para la reproducción general del orden social. Pero esos sujetos se constituyen siempre de manera conflictiva y precaria; y aunque la ideología esté «centrada en el sujeto», no puede *reducirse* a la cuestión de la

subjetividad. Algunos de los efectos ideológicos más poderosos son generados por instituciones como la democracia parlamentaria, por procesos políticos impersonales más que por estados de ser subjetivos. La estructura del fetichismo de la mercancía es igualmente reducible a la psicología del sujeto humano. Ni las teorías psicologistas de la ideología, ni las explicaciones que la consideran el efecto automático de estructuras sociales objetivas dan cuenta de la complejidad de esta noción. Paralelamente, la ideología no es nunca el mero efecto expresivo de intereses sociales objetivos; pero tampoco todos los significantes ideológicos están en «libre flotación» con respecto a estos intereses. Las relaciones entre discursos ideológicos e intereses sociales son complejas y variables, y en ocasiones es apropiado hablar del significante ideológico como manzana de la discordia entre fuerzas sociales en conflicto, y en otras como cuestión más de relaciones internas entre modos de significación y formas de poder social. La ideología contribuye a la constitución de intereses sociales, en vez de reflejar pasivamente posiciones dadas de antemano; pero con todo no da carta de naturaleza ni crea estas posiciones por su propia omnipotencia discursiva.

La ideología tiene que ver con el «discurso» más que con el «lenguaje» –con ciertos efectos discursivos concretos, en vez de con la significación como tal–. Representa los puntos en que el poder incide en ciertas expresiones y se inscribe tácitamente en ellas. Pero no por ello ha de identificarse con cualquier forma de partidismo discursivo, habla «interesada» o sesgo retórico; más bien, el concepto de ideología pretende revelar algo de la relación entre una expresión y sus condiciones materiales de posibilidad, cuando se consideran dichas condiciones de posibilidad a la luz de ciertas luchas de poder centrales para la reproducción (o también, para algunas teorías, la contestación) de toda una forma de vida social. Para algunos teóricos del concepto, la ideología es una modalidad de discurso social inherentemente técnica, secular y racionalista, que ha dejado atrás todos los esfuerzos religiosos o metafísicos por legitimar un orden social; pero esta concepción menosprecia sus dimensiones arcaica, afectiva y tradicionalista, que pueden entrar en cabal contradicción con su impulso más «modernizador».

Ningún radical que considere fríamente la tenacidad y omnipresencia de las ideologías dominantes podría ser optimista en relación a lo que sería necesario para relajar su letal presión. Pero

ante todo hay un lugar en el que estas formas de conciencia pueden transformarse casi literalmente de la noche al día, y es la lucha política activa. Esto no es un pío deseo de izquierdas sino un hecho empírico. Cuando hombres y mujeres implicados en formas modestas y locales de resistencia política se vean transportados por el impulso interior de estos conflictos a una confrontación directa con el poder del Estado, es posible que su conciencia política pueda modificarse de manera definitiva e irreversible. Si la teoría de la ideología tiene algún valor, es el de que contribuye a iluminar el proceso por el que puede llevarse a cabo en la práctica esta liberación respecto de creencias que versan sobre la muerte.

LECTURAS COMPLEMENTARIAS

Para aquellos que busquen una excelente y amplia introducción sobre el tema de ideología, *The Concept of Ideology* de Jorge Larrain es difícil de igualar por su alcance histórico y poder analítico. Puede complementarse con el ensayo muy tendencioso que da título a *The Concept of Ideology and Other Essays,* de George Lichtheim, y el breve pero sugestivo ensayo sobre ideología que se encuentra en *Marxismo y literatura,* de Raymond Williams. *The Idea of a Critical Theory,* de Raymond Geuss es un estudio particularmente elegante y riguroso sobre el tema, con especial referencia a la Escuela de Frankfurt, mientras que *Studies in the Theory of Ideology,* de John B. Thompson, va de Castoriadis a Habermas a partir de una posición abiertamente favorable a este último.

Los textos marxistas clásicos sobre el tema son *La ideología alemana,* de Marx y Engels; el capítulo de Marx sobre el fetichismo de la mercancía en el volumen 1 de *El capital;* el ensayo de Georg Lukács sobre «La reificación y la conciencia del proletariado» en *Historia y conciencia de clase*; *El marxismo y filosofía del lenguaje,* de V. N. Voloshinov; y el célebre ensayo de Louis Althusser sobre «Ideología y aparatos ideológicos del Estado», en *Lenin y la filosofía.*

ÍNDICE ANALÍTICO Y DE NOMBRES